في

أصل العنف والدولة



علي حرب

مدارك

علي حرب

- كاتب وفيلسوف لبناني.

له حضوره في المشهد الثقافي العربي، عبر قراءاته النقدية وأعماله العديدة التي أسهمت، على سبيل التجديد والإضافة، سواء في منهج التفكير وعناوين الكتابة أو في شبكات الفهم وأدوات المعرفة.

من مؤلفاته:

- التأويل والحقيقة، 2007.
- نقد النص، 2008.
- خطاب الهوية، سيرة فكرية، 2008.
- أوهام النخبة، أو نقد المثقف، 2008.
- حديث النهايات، 2008.
- هكذا أقرأ، 2010.
- المصالح والمصائر، 2010.

فِي أَصْلِ العُنفِ والدَّولة

بقَلَم: بيَار كلاَستر ومَارسيلْ غُوشيه

تَعريب وَتقديم: عَلي حَرب

الكتاب: **في أصل العُنف والدَّولة**
بقلم بيَار كَلاستر ومَارسيلْ غُوشيه
تَعريب وتَقديم: **عَلي حَرب**
التصنيف: **دراسات إناسية**
الناشر: **دار مدارك للنشر**
الطبعة الأولى: يناير (كانون الثاني) 2013

الرقم الدولي المتسلسل للكتاب: ISBN 978-9948-425-62-5

صورة الغلاف: أسلحة بدائية، مأخوذة عن مجلة «العلوم الإنسانية»، أصل المجتمعات، عدد 9.

طبعت في مطابع المتحدة للطباعة والنشر United Printing & Publishing

Madarek مدارك
Madarek Publishing House دار مدارك للنشر
www.mdrek.com - read@mdrek.com

مجمع الذهب والألماس، شارع الشيخ زايد، بناية رقم 3، مكتب رقم 3226، دبي - الإمارات العربية المتحدة
Gold and Diamond park, Sheikh Zayed Road, Bldg 3 Office 3226, Dubai - United Arab Emirates
P.O.Box: 333577, Dubai - UAE. Tel: +971 4 380 4774 Fax: +971 4 380 5977

بقَلَم: بيَار كلاَستر ومَارسيلْ غُوشيه

في أصْل العُنف والدَّولة

تَعريب وَتقديم: عَلي حَرب

المحتويات

6 - المقالة الثانية : مارسيل غوشيه

دَيْن المعْنى وَجُذور الدّولة

1

تصدير الطبعة الثانية

الدين والدولة
أو
الصراع على المجتمع

بقلم المترجم

ما زالت إشكالية العلاقة بين الدين والدولة، وهي التي حملتني على ترجمة هذا الكتاب بمقالتيه(*)، لمارسيل غوشيه وبيار كلاستر،

(*) مقالة «دَيْن المعنى وجذور الدولة» للمؤرخ والفيلسوف مارسيل غوشيه، ومقالة «أصل العنف» للعالم بالاثنيات ودارس الاقوام والثقافات البدائية بيار كلاستر. وكلمة «اتنية» هي من اليونانية (ethnos) وتعني الامة او العرق. ولكني أجد ان لفظة «قوم» هي الاكثر ملاءمة لنقل المعنى المراد.

هذا مع أني أبقيت على اللفظ المعرب، كما نقل عن الفرنسية (ethnie)، سواء بالنسبة للدلالة على العلم (ethnologie) او للدلالة على العالِم (ethnologue).

ولمزيد من الايضاح أراني، في هذه الطبعة الجديدة، أميز بين ثلاثة مصطلحات تشير الى علوم ثلاثة كثيراً ما يجري الخلط بينها هي: الإتنوغرافيا، والإتنولوجيا، والأنتروبولوجيا، وهي فروع معرفية متداخلة، بقدر ما هي متميزة بعضها عن بعض.

1. الإتنوغرافيا، وهي تهتم بدرس الاقوام والشعوب، التقليدية، من حيث توصيفها وتصنيفها، لكي تبيّن ما تختلف به المجتمعات والحضارات في اشكالها وانماط عيشها.
2. الإتنولوجيا، وهي كالإتنوغرافيا تهتم بدرس الاقوام والشعوب، البدائية بنوع خاص. ولذا فهي تستند الى معطيات الدرس الإتنوغرافي، ولكنها تتعدى التوصيف الى الفهم والتشخيص، بانشاء نظريات او نماذج لتفسير الواقع الاجتماعي، وذلك بتبيان ما يتأسّس عليه اجتماع البشر وبه يلتئم، اي ما يجعله أمراً ممكناً.
3. الأنتروبولوجيا وهي مصطلح مركب من لفظين يونانيين: (anthropos) وتعني «الانسان»، و(logos) وتعني العلم. وهي فرع معرفي يهتم بدراسة الانسان عامة، ولذا فهي تشتمل على الإتنولوجيا. وتستخدم احياناً كمرادف لها، بقدر ما تتقاطع مع بقية فروع المعرفة في مجالات الفلسفة وعلوم الانسان. وما يميز الأنتروبولوجيا التي ترجمها البعض باشتقاق كلمة «الإناسة»، أنها تهتم بدرس الانسان. من خلال العودة الى المجتمعات البدائية، مركزة في تحليلاتها على الانسان ككينونة ثقافية تخضع للتغير والتطور، باعتبار أن الثقافة هي الحدّ الفاصل بين الطبيعة وعالم الحيوان، وبين عالم الانسان.

ولذا تترجح الانتروبولوجيا بين اتجاهين: الاول يميل الى استخلاص ثوابت عامة وكلية تنطبق على كل المجتمعات البشرية والهويات الثقافية. والثاني يميل الى ابراز ما يتمتع به كل هوية ثقافية من الخصوصية والفرادة. راجع بشأن هذه المصطلحات المعجم الآتي: الفلسفة من الألف الى الياء (de A à Z). منشورات هاتييه، باريس، 2011.

مدار النقاشات والسجالات، منذ صعود الاسلام على المسرح السياسي. بل إن النقاش قد اشتعل واتسع، مجدداً، بعد اندلاع الثورات العربية، على امتداد العام 2011، والتي أدّت الى وصول الاحزاب الاسلامية الى سُدّة الحكم في غير بلد عربي.

وفي مقاربتي للمسألة لا أفصل، على نحو حاسم، بين الدين والدولة. ذلك أن السياسة لا تنفصل عن مرجعياتها الثقافية ومسوغاتها الخلقية او الشرعية، إلا إذا تحوّل الحاكم الى طاغية يتحكم في المقدرات والمصائر، على هواه، من غير حسيب أو وازع من اي نوع كان.

وفي ما يخصّ التجربة الاسلامية، لم يكن الدين مجرد منظومة عقائد او نسقاً من الطقوس والفرائض. فالاسلام هو ايضاً، وخاصة، شرائع واحكام استندت اليها الدول على اختلاف. اطوارها واشكالها، من خلافة الراشدين الى الدولة العباسية، ومن الدولة السلجوقية الى السلطنة العثمانية.

ومع ذلك لم يكن هناك تطابق تام بين الدين والدولة. فبعد انتهاء عصر الراشدين، أخذ يتشكل فصل بين الحكام والعلماء، بين الدولة والدين، كمجالين لكل منهما اختصاصه واجهزته وادواته، ولذا لم تسمّ الدول، يومئذ، باسم الاسلام، بل باسم بناتها والقائمين بها. وهذا بُعد علماني مورس من غير تسمية او تنظير.

وهكذا، فإن القدامى، من السلف الذين ندّعي العودة اليهم

للتماهي معهم، قد تولّوا مقاليد السلطة وأداروا الدول والمصالح العمومية، بإقامة نظام من الوصل والفصل بين الدين والدولة، يضع حداً للظلم والجور، بقدر ما يضمن للدولة مشروعيتها. فكانوا بذلك على خلاف ما يدعيه الاسلاميون المعاصرون الذين يريدون اقامة دولة دينية او خلافة اسلامية تجمع بين السلطتين الرمزية والسياسية، والمآل هو ممارسة استبداد مضاعف، سياسي وديني.

* * *

على كل حال، لقد بدأ الاسلام ديناً ودولة. ولكن هذه الصيغة لم تعد صالحة في هذا العصر. اذ من المستحيل أن تدار الدول وتبنى المجتمعات بتصوّرات الماضين ونماذجهم في العيش وانساقهم الفقهية والتشريعية.

لنقرأ جيداً التحولات: لا مجال للعودة الى الوراء، بعد اكثر من قرنين على الانخراط في العالم الحديث والافادة من منجزاته في معظم المجالات، إلا على سبيل الزيف والسطو على تلك المنجزات الحديثة لنسبتها زوراً الى الاسلام؛ او بممارسة للهوية المزعومة وثوابتها المنتهكة، بصورة بائسة او كاريكاتورية او عدوانية. فالماضي التراثي يعود، ولكن على النحو الأسوأ والأخطر، وبصورة هزلية او ارهابية، إذا لم يجرِ العمل عليه، لتحويله بصورة خلاقة ومثمرة. من هنا فإن طرح الشعارات الدينية، سعياً لأسلمة الحياة، إنما هو مشروع يعمل ضد الدولة والمجتمع والحياة.

أكثر من ذلك. فالدين بات مشكلة لأهله، بالدرجة الاولى، لأن تنظيم الحياة وبناء الاوطان، على أساس العقائد والشرائع الدينية، انما يوقظ الذاكرة الموتورة ويحرك الفتن النائمة ليغلب منطق العصبيات المغلقة والهويات الفرعية على المنطق الوطني الجامع، فاتحاً بذلك نفق الحروب الاهلية، سيما في البلدان ذات التركيب المجتمعي المتعدد، الطائفي او المذهبي.

والدرس المستخلص من ذلك، اذا شئنا الافادة من التجارب، هو أن قيام الدولة المدنية، العلمانية، المحايدة، والتي تبنى على أساس المساواة في المواطنة الجامعة، والتي لا تتبنى عقيدة طائفة معينة، قد بات مطلباً لا مهرب منه واستحقاقاً لا يمكن ارجاؤه، لأنه يردع الطوائف عن بعضها البعض، بقدر ما يتيح لها أن تمارس خصوصياتها الثقافية بحرية، ولكن تحت سقف القانون لا فوقه ولا ضده. بذلك ينفتح المجال لكي يمارَس الدين، لا كمشروع سياسي او مجتمعي، بل كمشروع خلاص فردي، او كنظام خُلُقي جامع، أي بوصفه حقلاً من الحقول المجتمعية يتفاعل مع بقية الحقول بصورة بنّاءة، لا أكثر ولا أقل. وهذا أفضل له ولأهله وللبشرية جمعاء.

* * *

لا يعني هذا النقد للدين، بالكشف عما يمكن له أن يفعله وعما لا يقدر عليه، إعطاء المصداقية للخائفين من وصول الإسلاميين الى السلطة لكي يبرروا دعم الأنظمة القائمة المسماة علمانية.

فإخفاق الدول والمشاريع تحت يافطة العلمانية والتقدم والحداثة، سيما في العالم العربي، معناه أننا تجاوزنا ثنائية الدين والدولة. ثمة دول علمانية أنتجت أنظمة سلطوية أو شمولية، بقدر ما تحولت الى ديانات حديثة، فمارست بذلك أسوأ أنواع الاستبداد، كما تشهد نماذج النظام النازي او الستاليني او الماوي.

المهم كيف تمارس السلطات، أيا كان العنوان والشعار. قد تدار الدول بعقل مدني، تعددي، ديمقراطي، مبناه التوسط والتداول والشفافية والشراكة. وبالعكس. قد تدار بعقل أصولي، اصطفائي، أحادي، لكي تنتج أشكالاً جديدة من العبودية، هي الأسوأ والأخطر، بقدر ما تجمع صنمية الزعيم الأوحد الى قدسية المعتقد.

من هنا فإن ثنائية الدين والدولة قد تموّه المشكلة، بقدر ما تجعلنا نغفل الطرف الآخر في الثالوث، اي المجتمع، ذلك أن الدولة والدين كلاهما نمط من انماط السلطة على العقول والاجساد وشكل من اشكال السيطرة على الموارد والمقدّرات.

والسلطة، أياً كانت طبيعتها، تميل الى الاستبداد وتمارس الاستبعاد والانتهاك، بالتحايل او التلاعب، او بالحجب والتهميش، في ما يخصّ الانظمة والقوانين، او الحريات والحقوق، او الحقائق والمعلومات.

يشهد على ذلك واقع السلطة، أكانت دينية أم سياسية: ثمة امكان لأن تمارس للسيطرة على المجتمع او للعمل ضده. هذا احتمال

مقيم ودائم، وإغفاله يعني الوقوع في السذاجة والغَفَلة. بالطبع هناك فارق بين السلطة السياسية والسلطة الدينية. ذلك أن السلطة تُمارَس بسلطة مباشرة من واحد على آخر في الدولة المدنية العلمانية. بينما تُمارَس السلطة، في الشكل الديني، بصورة ملتوية مخادعة غير مباشرة، باختراع عالم روحاني غيبي ينسب اليه البشر وجودهم وشرائعهم وسلطاتهم. وفي هذا حجبٌ مُضاعَف وجهل مُركَّب.

واذا كان ثمة صراع بين الدولة والدين، في هذا الطور او ذاك من اطوار الصراع على السلطة، فهما يتصارعان في النهاية على المجتمع، وفي احيان كثيرة يتواطآن ضده تواطؤ الضد مع ضده. ولذا فإن الحاجة الى الدولة في المجتمعات التي تعاني من الصراعات والانقسامات، لا يعني أن الاستبداد او العبودية هو البديل عن الحرب الاهلية.

* * *

لا شك أن المجتمعات الديموقراطية شكلت نقلة نوعية، في ما يخصّ ممارسة السلطة، سيما بعد تحررها من الانظمة الشمولية والايديولوجيات الطوباوية والاصوليات الفاشية القومية او الدينية، كما هي الحال، بنوع خاص، في القارة الاوروبية التي تبدو المساحة الوحيدة في العالم، التي باتت أقل ميلاً لممارسة العنف والتمييز والاستبداد.

ولكن الديموقراطية ليست فردوساً أو ملكوتاً للحريات والحقوق.

تشهد على ذلك أزمة الديموقراطية، على ارضها بالذات، في البلدان الغربية. من هنا نحن نتجاوز، في هذا العصر الكوكبي والرقمي، الديموقراطية التمثيلية لصندوقة الاقتراع، التي هي موسمية، عددية، احصائية، بسيطة، ذات بعد واحد، بابتكار اشكال واساليب جديدة من العمل السياسي والممارسات الاجتماعية والثقافية، تتيح توسيع مساحات العمل الديمقراطي وتطوير مؤسساته وتفعيل آلياته، بقدر ما تتيح اتساع اعمال الرقابة والمحاسبة والمراجعة، أو التدخل والنقد والتقييم، عبر المشاركة في المداولات والمناقشات التي تجري، حول مختلف الشؤون العامة والمشكلات الطارئة أو المستعصية، بصورة علنية ومفتوحة في مختلف أمكنة الفضاء العمومي وساحاته ومنتدياته، وهي عملية يمكن أن يساهم فيها كل فاعل اجتماعي أياً كان مجال عمله، كما ينخرط فيها، بنوع خاص، المعارضة السياسية وقوى المجتمع المدني والمثقفون على اختلاف اختصاصاتهم ومجالاتهم.

انها الديموقراطية، الحيّة واليومية، النوعية والمركّبة، الراهنة والفعالة، كما تُمارَس عبر الشاشة والصحافة، او في الميدان والساحة، وفي مختلف الحقول والقطاعات. وهذا شأن الديموقراطية التشاركية التي تقتضي المقاومة الدائمة السلمية والذكية والناعمة، من جانب المجتمع بقواه الحية والخلاقة والنامية.

وهكذا فالديموقراطية ليست مجرد مطلب نسعى الى تحقيقه، وانما هي سيرورة متواصلة من البناء واعادة البناء في مواجهة

التسلط من اي جهة اتى، بقدر ما هي عملية تجري وسط الصراعات والتوترات، او عبر المساومات والاتفاقات بين قوى المجتمع وفئاته. والرهان، بالطبع، أن يبقى المجتمع أقوى من اي عنصر او قوة فيه، أكان ذلك حاكماً ام كاهناً أم حزباً، طائفة أم قبيلة ام فئة...

ولذا، فالتحول نحو الديمقراطية هو سعي لا يتوقف، لأن هذه اللعبة السلطوية هي في تحول دائم، في ضوء التحولات والتحديات، او على وقع الاخفاقات والانتهاكات.

2

تصدير الطبعة الأولى

إشكالية الترجمة

بقلم المترجم

هاتان مقالتان في أصل الحرب والدولة: الأولى لبيار كلاستر نُشِرت في مجلة «الفكر العربي» تحت عنوان: «أثريات العنف أو الحرب في المجتمعات البدائية»(*)؛ والثانية لمارسيل غوشيه نُشرت في المجلة نفسها تحت عنوان: «دَيْن المعنى وجذور الدولة»(**). وفي الحقيقة كنت قد أنجزت تعريبهما وكتابة التقديم الخاص بكل منهما في النصف الأول من العام 1981. وإني إذ أعمد إلى جمعهما هنا في كتابٍ واحد، على رغم ما بينهما من الاختلاف في الموضوع والأسلوب، فلأن المؤلّفين بيار كلاستر ومارسيل غوشيه يلتقيان على تفسير بعض مظاهر الاجتماع البدائي والفكر الوحشي، ولأن همّاً فكرياً واحداً ربط بينهما أصلاً، ألا وهو «إعادة اكتشاف المسألة السياسية»، فضلاً عما يجمع بينهما من الوعي المضاد المتمثل بنقد المقال(***) الغربي عن الغير ومراجعة النظرة إليه.

(*) العدد المزدوج 33 ـ 34، تموز، 1983.

(**) العدد 22 (1)، تشرين الأول، 1981.

(***) أشير إلى أن كلمة «مقال»، المستخدمة في هذا الكتاب، هي مرادف لكلمة «خطاب» التي هي أكثر تداولاً، اليوم، في ما يخص ترجمة المصطلح الفرنسي (discours).

من جهة أخـرى، فإني إذ وافقت على إعـادة نشر هاتين المقالتين فلست براضٍ كلّ الرضى عن طريقة النّقل ومستواه. ولـم يكن بإمكاني تصحيح هـذا النقل وتنقيحه إلا في مواضع قليلة بدا لي فيها الخطأُ واضحاً والخللُ فادحاً. فتأليف الجديد أسهل على المرء من ترقيع القديم وترميمه. ولو قدّر لي الآن أن أعربهما لغيّرت الشيء الكثير ولقمت بإعادة صوغهما من جديد. وربما ما كنت أقدمت على النقل أصلاً، ذلك أني بتّ أعتقد أن الترجمة حرفة فكرية ينبغي على من يشتغل بها إحكام أصولها واستيفاء شروطها.

وفي اعتقادي، إن أول هذه الشروط وأهمها أن تكون الترجمة صادرة عن هيئة علمية يُناط بها الإشراف على نقل الأثر ومراجعته والتدقيق به وتزكيته. فلا تكون الترجمة بذلك من عمل الفرد وحده، بل تأتي ثمرة جهد المجموع، بحيث أن عرض المترجم للمشكلات التي يثيرها نقل الأثر على لجنة مختصة والتباحث بشأنها وتبادل الآراء حولها انما يسهم في جلاء مبهم أو تصويب خطأ أو منع شطط، كما تؤدي إلى مزيد من الدقة والضبط والوثوق في اختيار المصطلحات وفي صوغ العبارات.

والثاني أن يعرف المترجم العلم الذي ينقل فيه كأعرف أهله به، فيكون محيطاً بمسائله وقضاياه، خبيراً بدقائقه وخفيّاته، مُلمّاً بمصطلحاته وتعريفاته. فيسهل عليه فهم النصوص ولا تستغلق

المعاني في ذهنه، ويتجنب بذلك اللجوء إلى الترجمة الحرفية والتخبط فيما ينقله.

والثالث أن يتقن المترجم اللغة المنقول منها وأن يكون عارفاً بأساليبها البيانية، ذوّاقة لآدابها وفنونها، ملماً بقدر من علوم أهلها وثقافتهم، فإن من شأن ذلك أن يساعده على استقصاء معاني المفردات والكشف عن دلالات العبارات.

والرابع، وهو برأيي أولى الشروط وأوجبها، أن ينقل المترجم الأثر إلى اللغة العربية وكأنه يعيد تأليفه من جديد. فالترجمة الحقيقية هي إعادة تأليف. ومن لا يحسن الكتابة بلغة ما ولا يتقن فن القول بها، بكل ما تتضمنه هذه الكلمة من المعاني، فهو عاجز عن التأليف، بل عن التفكير. إذ لا فكر من دون لغة. ولا تأليف من دون كتابة، أيًّا كان موضوع التأليف ومجاله. فاللغة ليست أداة الفكر ومبنى المعاني. بل هي شرط الفكر وإمكانه، وهي مجال لتوليد المعنى. فالمعنى يتجلى في المبنى، والمبنى ينطوي على المعنى. والأسلوب جزء من الدلالة والطريقة لا تنفصل عن الحقيقة.

والحقيقة أن ما نشهده من تشوش للمعارف المشتركة في الذهن ومن هشاشة البناء النظري للفكر ومن عدم تمييز للمصطلحات، إنّما يردّ بجانب من جوانبه إلى تعثّر الترجمات، كما يتمثل ذلك على نحو خاص في عدم ضبط المصطلحات واختلاطها، وفي قلق العبارات وعدم استوائها، وفي اضطراب الأسلوب وركاكته؛ إذ يشعر القارىء

أحياناً وعندما يباشر قراءة بعض النصوص المنقولة أنه لا يقرأ نصوصاً عربية، أي يطالع كلاماً لا ينتظم على نحو ما ينتظم عليه كلام العرب، ويقع على تراكيب لغوية لا تأتلف مع هوية اللغة العربية ومنطقها، ويقرأ مصطلحات لا يستطيع تبيّن أوجه الدلالة فيها؛ وإذن يقرأ حروفاً خاوية وكلاماً خلواً من الدلالة، فيتوه عن المعنى ولا يستقيم عنده تصور. ولن يستقيم تصور أو فكر، ما لم تستقر المصطلحات في الأذهان. ولن تجد المصطلحات طريقها إلى الذهن ولن تستقر المعاني المنقولة في العقل ما لم يتعرف فيها القارىء على بعض لغته، وذلك بما هي اللغة خزانة التراث ووجه من أوجه الهوية الثقافية وعلامة من علامات الوعي ومجال للإفصاح عن الكينونة.

ولا شك أن هذا الشرط يتطلب من الناقل أن يمتلك ناصية العربية وأن يقف على بعض أسرار الكتابة بها، فيحيط بشيء من أساليبها البيانية وأدواتها البلاغية، ويتفطن إلى أبعاد الدلالة في اللفظ ووجوهها. فالألفاظ حقول من المعاني ومختصر تواريخ وسلسلة من التأويلات؛ كما يتطلب منه على نحو خاص أن يكون ذا ثقافة لغوية واسعة تتيح له نحت ألفاظ جديدة عن طريق الاشتقاق أو اقتباسها عن الأجنبية بشكل يتسق مع صيغ اللفظ العربي. ويتطلب منه أيضاً أن يكون مُطّلعاً على تراث العلم الذي ينقل فيه. فإذا كان يترجم في الفلسفة مثلاً، فإن إحاطته بالتراث الفلسفي العربي وقراءته للأصول والمصادر في هذا المجال يزودانه، فضلاً عن العدّة المعرفية،

بمخزون لغوي وبخلفية نصوصية، أي بإرث من الكتابة الفلسفية يمكنه من أن يغرف مصطلحاته أحياناً من الأصول نفسها، كما يمكنه من أن ينقل عن الأثر الأجنبي ببيان عربي، أي أن يكتب بلغة عربية. ولا يعني ذلك أن على المترجم أو المؤلف أن يكتب بأسلوب القدماء أو أن يرى رأيهم ويفكر على طريقتهم. وإنما عليه أن يعيد تأليف الأثر حقاً باللغة المنقول إليها. والإعادة تنطوي على ضرب من التجديد. وإذا كان لكل لغة نحوها بل منطقها، فليست اللغة مقفلة على قواعدها كما أن العقل ليس هو أيضاً مغلقاً على قوانينه. وكما أن هوية العقل لا تقف حائلاً دون تجدد طرائق الفحص وقواعد البحث وأساليب النظر، فإن هوية لغة ما ينبغي أن لا تقف حائلاً دون تجدد أساليب الكتابة وطرائق التفكير، فضلاً عما بين العقل واللغة من الارتباط الوثيق. فاللغة نمط الفكر ونسق العقل. ولهذا فإن الأفكار المنقولة عن اللغات الأجنبية لا تكتسب هويتها الثقافية ما لم تنتظم في نسق اللغة المنقول إليها وما لم تجرِ صياغتها بحسب منطق هذه اللغة، أي بحسب قواعدها وبيانها وبلاغتها. غير أن اللغة ليست ولا ينبغي أن تكون نسقاً جامداً يتعالى على كل نمو وينغلق على كل تحديث. ولا شك أن نقل الأفكار المؤلفة في الأصل بلغة مختلفة عن اللغة المنقول إليها، والتي هي ثمرة عقول مغايرة لعقول الذين تنقل إليهم، لا بد أن يسهم في إحداث صدوع في جدار اللغة الثانية بما هي مؤسسة ونظام، صدوع من شأنها أن تفتح الكتابة والتأليف في هذه اللغة على أساليب مستحدثة وطرائق جديدة.

وإلا لما كان ثمة تأليف أو إعادة تأليف. فالترجمة الحقة، إذ هي إعادة تأليف للنص الأصلي باللغة المنقول إليها، إنما هي في الوقت نفسه استحداث نص في هذه اللغة. والإرث اللغوي أو النصوصي ينبغي أن لا يكون قيداً يكبّل حركة الفكر أو نموه أو يمنع تطور الأساليب والمناهج. بل ينبغي أن يعتبر أصلاً ينطلق منه وإمكاناً لتجديد القول والكتابة وخميرة لنمو الفكر واتّساع المعرفة.

وهكذا، فإن القصد من وراء التشديد على إعادة تأليف النص المنقول باللغة العربية وكتابته ببيان عربي أن لا يجيء هذا النص غريباً كل الغرابة من حيث لغته ومصطلحه، أو أن يكون فاقداً كل صلة بالنصوص العربية المتعلقة بموضوع النقل عينه. وإلَّا لفقد هويته، ولما وجد سبيلاً إلى العقول، ولبقي إذن خارج الوعي وعلى هامش الثقافة. كما هي حال كثير من الآثار الكبرى والمصطلحات الهامة التي نقلت منذ عقود عدة من غير أن تصير جزءاً من الثقافة العامة، أو مظهراً من مظاهر الوعي بالذات. فالأفكار المنقولة ينبغي أن تصير جزءاً من القول وأن تدخل في صميم اللغة حتى تكتسب مشروعيتها وتمسي نصوصاً وإرثاً.

ولا نص جديداً بالقفز فوق القديم. ولا كتابة حديثة إلا ولها تاريخ. ليس المطلوب إذن التطابق مع النصّ القديم ولا القفز فوقه. وإنما المطلوب البناء به وعليه، أي إعادة بنائه. المطلوب كتابة نص يستحضر النص القديم ويضاعفه. فيكون بذلك تجديداً للثقافة

وتعميقاً لها في آنٍ معاً.

وأنا لم أرد من خلال هذا العرض الموجز لإشكالية الترجمة أن أغمط أهل الترجمة حقهم، إذ ثمة ترجمات جيدة بل وممتازة في كثير من الحالات. وهي ترجمات لا تخفى على القارىء الفاحص أو الخبير. وإنما قصدت أن أبدأ بنفسي وأن أقوم بمراجعة تجربتي، فأودع القارىء خلاصة فهمي ورأيي في هذه المسألة.

وانطلاقاً من هذا الفهم لطبيعة الترجمة وخطورتها بالنسبة إلى الفكر واللغة صرت أتهيب النقل إلى العربية ولا أقدم عليه بعدما كنت قد مارسته. وذلك مخافة أن لا أوفيّ الترجمة حقها وأن لا أؤدي أمانة النقل كاملة. وأنا إذ أضع هذين النصين المنقولين بين يدي القارىء المختص، مع إدراكي الآن أن بالإمكان نقلهما نقلاً أحسن وأجود، فعذري في ذلك أنهما نشرا من قبل. ولاعتقادي أن الأخطاء التي قد ترد فيهما هي من نوع الخطأ الذي يعذر فيه صاحبه. وأملي أن يتقبل الباحث هذه الترجمة قبولاً حسناً، وأن يفيد مما نقلناه عن الغير أو رأيناه في معرض تقديمنا لمقالته والتعليق على آرائه، فينتبه إلى الخطإ وينبّه على العيب ويأخذ بالصواب وينوّه بالحسن والجيد.

بيروت - كانون الأول 1985

ع.ح.

3

مقدمة المقالة الأولى

الهويّة والسياسة

من منظور أنتروبولوجي

بقلم المترجم

تكتسب بعض الدراسات الحالية في الحقل الأتنولوجي أهمية استثنائية، ونعني بها على الخصوص تلك الدراسات التي تركها بيار كلاستر، والتي سنتوقف عندها في هذا المقال بشكل أساسي، نظراً لما تُوصِل إليه من نتائج تتعدّى بتأثيرها ميدان الإتنولوجيا ذاته، لكي تشمل علوم الإنسان عامة، ولما تنطوي عليه من رؤية تُبدِّل، بالكلية، نظرتنا إلى الاجتماع والتاريخ. وإذا كانت الإتنولوجيا (علم الشعوب) قد كُرّست في الأصل لدراسة الشعوب البدائية والمجتمعات البائدة، فإن ذلك يعني، أن دراسة الإنسان البدائي قد تكون سبيلاً إلى دراسة الإنسان عامة، وأن معرفة الغابر قد تُفضي إلى معرفة الحاضر، وبذلك تنقلب الآية إلى عكس ما يذهب إليه أصحاب المذهب التطوّري، الذين يرون بأن الأعلى يفسِّر الأدنى، واللاحق السابق، باعتبار أن الأعلى واللاحق هما الأنضج والأكمل.

وهذا التناول المعكوس للأمور تقضي به الكشوفات الحالية للعلوم المختلفة، سواء في علم السلوك، أم في التحليل النفسي أم في الدراسة الأركيولوجية، أم في علوم الإنسان جملة. وفعلاً، إذا كان صحيحاً ما يقوله كونراد لورنز[1]، من أن من يعرف الحيوان حق المعرفة، يؤهَّل بذلك لأن يعرف الإنسان أتم المعرفة، فإنه ليس بأقل صحة، القول بأن معرفة الطفل والشاذ والمجنون ضرورية لمعرفة البالغ والسوي والعاقل، وأن معرفة البدائي ضرورية لمعرفة الإنسان الحالي. وإذا كان فرويد اعتبر أن دراسة الظواهر النفسية المرضية، هي السبيل الأفضل لدراسة النفس الإنسانية عامة[2]، ولفهم الإنسان بما هو إنسان، فإنه يمكن القول: بأن دراسة المجتمع البدائي بدأت تتكشف أهميتها اليوم، بالنسبة إلى دراسة المجتمع الحالي، ولفهم الاجتماع، بما هو اجتماع. وإنه ليس أمراً عرضياً، أن يتحقق أعمق كشف للحياة النفسية على يد فرويد، من خلال البحث في الظواهر المرضية، كما أنه ليس أمراً عرضياً أن يكون دركايم - وهو أحد مؤسسي علم الاجتماع - ممَّن توفّروا على دراسة عادات البدائيين ومعتقداتهم.

* * *

(1) يقدم كونراد لورنز. وهو من كبار علماء السلوك (éthologue) تأملات مدهشة حول مسلك الإنسان العدواني، بالاستناد إلى دراسة النزعة العدائية لدى الحيوانات. يمكن العودة إلى الفصلين الأخيرين من كتابه: «العدوان»، منشورات فلاماريون، 1969.

(2) انظر مقالة مصطفى زيور، عبقرية فرويد، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 11، نيسان 1981، ص 13 و14.

وإذا كان البحث الإتنولوجي قد بدأ في القرن الماضي، فإنه يشهد اليوم انعطافاً كبيراً، فيما يتعلق بالنظرة إلى موضوعه، الذي هو عالم الوحشيين، وهو انعطاف ينمّ عن تحوّل جذري في النظرة إلى المجتمع البدائي، ويكمن هذا التحوّل في الكفّ عن النظر إلى البدائيين من منظار أوروبي صرف، أو الحكم عليهم من خلال معايير ثقافية غربية. وبمعنى آخر، ثمة محاولات للكشف عن أصول النظرة الأوروبية إلى الغير عامة، وإلى البدائيين خاصة، بكل ما تنطوي عليه هذه النظرة من النزعة المركزية ومن وهم الذاتية[1].

وكان كلود ليفي ـ ستراوس، أبرز الإنتروبولوجيين المعاصرين، وأهم المختصين بدراسة الفكر الوحشي والمنظومات البدائية، أول من انتقد النزعة المركزية في موقف الغربيين من الثقافات الأخرى. وفعلاً، يرى ليفي-ستراوس بأن الفكر الغربي أضفى طابع «البداهة» على مفاهيم، كالتقدم والتطوّر والحداثة، لا تزيد عن كونها أفكاراً خاصة أو «أنماطاً خاصة»، تعقل من خلالها المجتمعات الغربية ذاتها[2]. لذا أدَّى تطبيق هذه المفاهيم على دراسة المجتمعات البدائية، بصورة خاصة، إلى مماثلة الغير بالذات، وبالتالي إلى إنكار أو إلغاء المميزات الخاصة بالشعوب البدائية. إن ليفي ـ ستراوس، بإنكاره الطابع المطلق

(1) النزعة المركزية (éthnocentrisme)، هي النظر إلى الغير لا على أنه مختلف عن الذات، بل على أنه أدنى منها ومتأخر عنها. وتتمثل المركزية الأوروبية بالشعور بأن الشعوب والمجتمعات والثقافات غير الأوروبية، لا هدف لها سوى اللحاق بالعالم الغربي.

(2) انظر ليفي ـ ستراوس «الأنتروبولوجيا البنائية»، منشورات بلون باريس 1974، ص368، وانظر أيضاً بشأن هذا الموقف، زكريا إبراهيم، مشكلة البنية، دار مصر للطباعة، ص101 و102.

والشامل للفكر الغربي، وبمحاولته الوقوف موقف الحياد، والانفتاح - إن لم يكن التعاطف[1] - إزاء البدائيين، توصَّل إلى فهم مختلف، عمَّا سبقه، للعقل البدائي، فَهمٌ يقوم على عدم التسليم بوجود «قطيعة» بين السحر والعلم. أو بأن يكون للبدايين عقل خاص بهم، أو بمعنى أدق عقل سابق على العقل (الغربي) وأدنى منه[2]. وهو، في موقفه هذا، يعيد الاعتبار إلى الحضارات غير الأوروبية، بحيث لا يعود ثمة امتياز لحضارة على أخرى، وبحيث ينبغي معاودة النظر بالتصنيف المألوف للمجتمعات إلى متوحشة ومتمدنة، قديمة وحديثة، راكدة ومتحرّكة، تاريخية ولا تاريخية.. من هنا دعوة ليفي - ستراوس إلى نوع من التآلف بين الثقافات العالمية، يضعها جميعها على قدم المساواة.

---

(1) إذا كان موقف ليفي - ستراوس إزاء عالم الوحشيين يمكن وصفه بـ«التعاطف»، فإنه ليس كذلك فيما يختص بالإسلام، حسبما يرى هشام جعيّط في سياق نقده للرؤية الإتنولوجية للإسلام؛ وفعلاً، يقول جعيّط: بأن ليفي - ستراوس بمقدار ما يصيب الحقيقة «في مجالات الفن وعلم نفس الإسلام، فإنه يصبح تعسفياً، عندما يطأ فلسفة التاريخ. وتبرز الذاتية في وضح النهار، ويصبح البناء أوهاماً» (راجع، هشام جعيّط، «أوروبا والإسلام»، ترجمة طلال عتريسي، دار الحقيقة، 1980، ص84). وإذا صح هذا، فإنه يعني بأن ليفي - ستراوس - إذ ينتقد الفكر الأوروبي في مجال «فلسفة التاريخ»، خلال تحليله للثقافات البداية - فإنه يقع في نفس الخطأ الذي وقع فيه فلاسفة التاريخ الغربيين، في أثناء حديثه عن الإسلام وتاريخه: وبالطبع، فإن هذا الأمر ليس من دون تفسير، ذلك أن موقف الغربي من الغير يختلف تبعاً لهذا الغير، أي تبعاً لعلاقة هذا الغير بالغرب، ومعلوم أن رؤية الغرب للعالم الوحشي على ما تنطوي عليه من احتقار تختلف عن رؤيته للعالم الإسلامي، وذلك لما تميزت به العلاقة بين العالمين الغربي والإسلامي تاريخياً، من التحدي والتنافس والمجابهة والتفاعل، والنفي المتبادل. وعلى كل فإن هذا التبدّل في الموقف يؤكد على ما يذهب إليه ليفي - ستراوس وآخرون، من أن «الهوية» ليست أمراً ثابتاً، وأن الآخر يشكّل أحد العناصر المقوّمة لها. (انظر الحاشية التالية).

(2) إذا كان ليفي - ستراوس ينتقد النزعة المركزية (éthnocentrisme) بكشفه للطابع الخاص للمسلّمات التي ينهض عليها الفكر الغربي في دراسته للآخر، فإنه بالمقابل، يبيّن مخاطرة النزعة الأحادية (monadisme) التي تؤكد على وجود ماهيات صافية تمنع، بسبب الفوارق الجوهرية والحاسمة بين الذات والآخر، إمكانية الاتصال بينهما. فهو يرى بأن وجود هويات ثقافية مختلفة، لا يقف حاجزاً دون فهم الآخر، كما يذهب إليه بعض الذين يرون استحالة قيام الإتنولوجيا، لأن هذا العلم، إذ يرمي إلى معرفة الآخر، فليس بمستطاعه أن يعرّفه إلّا بردّه إلى الذات، مما يؤول في النهاية إلى إنكار خصوصيته وأصالته، ومعنى هذا استحالة قيام أي فهم، أو حوار مع الآخر، ما دام ذلك يفترض وَلَوْ حدّاً أدنى من التماهي. وهذا الموقف، إذ يؤدي إلى أحادية مطلقة، يشكل برأي ليفي - ستراوس - الوجه الآخر للنزعة المركزية، بما هي تأكيد مطلق على الذاتية. لذلك يقف ليفي - ستراوس موقفاً نقدياً من فكرة «الهوية»، يقوم على الدعوة إلى تجاوزها، واعتبارها مجرد حد نظري من الضروري افتراضه من أجل تفسير عدد من الأشياء، ولكن من دون أي يكون له وجود في والواقع. (انظر كتاب «الهوية»، وهو مجموعة حلقات دراسية انعقدت بإشراف كلود ليفي - ستراوس، منشورات غراسيه، باريس، 1977، ص330 و333).

لا شك أن هذا المنحى في البحث الإتنولوجي، الذي بدأ مع ليفي-ستراوس، أتاح المجال، بما له من دلالة فلسفية، لنشوء وعي أوروبي مختلف حول الذات والغير، انطلاقاً من نقد مفاهيم التقدم والحداثة والتمدّن والتاريخ؛ وفي الواقع، إن المعطيات المعرفية الجديدة التي تقدمها الإتنولوجيا الحالية، يتعدّى أثرها المساحة الغربية إلى مساحات ثقافية أخرى، وخاصة المساحة العربية/ الإسلامية، حيث نجد أن بعض المفكرين العرب[1]، أخذوا يرتكزون إلى هذه المعطيات، أو يستفيدون منها، في تناولهم لمشكلات الإسلام وتاريخه، أو في تمثّلهم لهويتهم الثقافية، وبالتالي رؤيتهم للعلاقة بالآخر (الغرب).

غير أنه، بالرغم مما تنطوي عليه جهود ليفي - ستراوس، من إعادة تقويم للثقافات الغابرة، وبالرغم من الإنجازات الهائلة التي حققتها دراساته في تفسير بعض أوجه ومظاهر الفكر والحياة في المجتمعات البدائية، فإن بعض الإتنولوجيين الذين أتوا بعده، أو تتلمذوا عليه، رأوا بأن أعماله لم تحقّق المطلوب بالنسبة إلى تفسير الاجتماع البدائي، كما بيّن بشكل خاص بيار كلاستر[2]، في

(1) كما يبدو، بشكل خاص، من أعمال محمد أركون، الذي ينطلق من المنظور الذي تفتحه «الإنتروبولوجيا السياسية»، في تحليله للفكر والتاريخ الإسلاميين. أو عند هشام جعيّط، الذي يستفيد من النظرة الإتنولوجية الجديدة، في تأكيده على فكرة «ديالكتيك الأنا والعالم» وفكرة «تضامن الثقافات» اللتين تشكلان قوام مشروعه، لإعادة قراءة تاريخ ومستقبل العلاقة بين الإسلام والغرب، كما يبدو في كتابه «أوروبا والإسلام»: (انظر مقالتي حول هذا الكتاب: نحو إعادة صياغة إشكالية الإسلام/ الغرب، عند هشام جعيّط، مجلة دراسات عربية، العدد 2، كانون الأول 1980).

(2) بيار كلاستر (1934. 1977) إتنولوجي فرنسي، درس الفلسفة قبل تحوله إلى الإتنولوجيا، قضى شطراً من حياته، متنقلاً في بعض بلدان أميركا الجنوبية، لمعايشة الهنود الحمر والوقوف عن كثب على أنماط حياتهم حسبما تقتضيه الدراسة =

أبحاثه الرائدة، في ميدان «الإنتروبولوجيا السياسية». وبالفعل، فمع أن كلاستر اعترف بـ«أهمية الفتح» الذي حققه ليفي - ستراوس في دراسته للفكر الوحشي أو لمنظومات القرابة، فقد رأى بأنه (أي ليفي - ستراوس) لم يفلح بتحليل الوقائع الرئيسية للاجتماع البدائي، وبأن نظريته أبعد من أن توقفنا على ماهية هذا الاجتماع، أو النفاذ إلى كينونته، لذا قصد كلاستر منذ البدء إلى القيام بمشروع يذهب به إلى أبعد مما وصل إليه ليفي - ستراوس، أي إلى التساؤل حول الأساس الذي تقوم عليه الإتنولوجيا بالذات، وبالتالي حول مشروعيتها العلمية وخاصة بالنسبة إلى دراسة «البعد السياسي» في المجتمعات البدائية، حيث يتحدث غالبية الإتنولوجيين عن هذه المجتمعات، بلغة الثقافة التي تنتجهم - أي بلغة الغرب كما يقول كلاستر[1] - بكل ما تكشف عنه أثريات هذه اللغة، من معتقدات الغرب وأوهامه. من هنا الدعوة التي أطلقها كلاستر لإحداث «ثورة كوبرنيكية» في ميدان الإتنولوجيا، تقلب التصوُّر، الذي كان يجعل المجتمعات البدائية تدور

= الميدانية. وفي الحقيقة، إن اختيار كلاستر هذا، كان ينمّ عن تعاطف لا نظير له، إزاء الإنسانية البدائية، وقبل القيام برحلاته إلى مواطن الهنود الأميركيين، وكأنه كان يحمل في ذاته «صورة الآخر» - على حد تعبير كلود لوفور - من هنا، فإن رؤية كلاستر للعالم البدائي قد ارتسمت ملامحها قبل أسفاره، ممّا جعل البعض يوجه له التهمة بأنه لم يرد أن يرى ميدانياً، إلا ما كان ينتظره أو يفترضه مسبقاً عن المجتمع البدائي. غير أنه إذا كان مما يبحث على العجب، أن يكون بيار كلاستر قد بدأ يهتدي إلى الهوية الحقيقية للبدائيين في الكتب، قبل تعرفه عليها في الغابات الاستوائية، فليس في الأمر معجزة، ذلك أن معرفة البدائيين لم تكن تحتاج فقط إلى عدة معرفية، تقدمها مناهج البحث الغربية، بل تحتاج أيضاً إلى موقف أخلاقي من الإنسان البدائي، «موقف زاهد» - كما قال كلاستر - يساعد على التحرّر إلى أقصى حدّ من الأفكار المسبقة عن الآخر، وخاصة إذا كانت هذه الأفكار تنمّ عن منزع عرقي، وعن إحساس بالتفوّق. (راجع ما كتبه كلود لوفو عن بيار كلاستر، في مجلة ليبر (Libre) عدد/1978/4، ص50 - 51؛ وكذلك مقال ميشال كارتري ومقال مارسيل غوشيه في العدد نفسه).

(1) بيار كلاستر «المجتمع المضاد للدولة»، منشورات مينوي، باريس 1978، ص17.

حول الحضارة الأوروبية، وهو انقلاب يبدو ضرورياً برأيه، إذا ما أردنا الوصول إلى إنشاء مقال يتطابق مع كينونة الاجتماع البدائي، لا مَعْ كينونة الاجتماع الغربي[1]. وفعلاً، فقد شكّلت النزعة المركزية الأوروبية «عائقاً معرفياً» حال دون فهم واقع الاجتماع البدائي وطبيعة السلطة السياسية فيه. فلقد نظر الغربيون إلى المجتمع البدائي، من خلال تصورهم للشأن السياسي، وهو تصوُّر يرى بأن السلطة تقوم على القسر والتراتب والانقسام الاجتماعي إلى آمر ومطيع. ويتجسّد بصورة مثلى في الدولة، ولمَّا لم يعثروا على شيء من هذا القبيل، اعتقدوا أن لا وجود للسياسة في المجتمع البدائي، بل اعتقدوا بأن هذا المجتمع ليس اجتماعاً حقاً، ويشبه أن يكون هذا الموقف كموقف من يتوقّع أن لا يشاهد في المرآة إلَّا صورته، حتى إذا لم يتحقّق له ذلك، ظنَّ بأنه لا يرى شيئاً. فالنفي لا يعني العدم، برأي كلاستر، ولذلك يرى، أنه آن الأوان لكي يعترف الغرب بأن العالم البدائي ليس عالماً جماعياً جنينياً، وإنما هو عالم جماعي ناضح، وبأن المجتمعات التي لا تعرف الكتابة، ليست أقل عمقاً أو نضجاً من المجتمعات الغربية، بمعنى أنها ليست عاجزة عن تأمل تجربتها، أو ابتكار الحلول الملائمة لمشكلاتها[2]. وهكذا وقف كلاستر، منذ البداية، موقف التشكيك بالبداهة التي يقوم عليها العلم الإتنولوجي، أي إمكان معرفة عالم

---

(1) المصدر نفسه، ص23.

(2) المصدر نفسه، ص18 و19.

البدائيين، من خلال مسلّمات تحكم المقال الإتنولوجي، وهي عبارة عن أفكار اعتاد الغربي أن ينظر من خلالها إلى أحواله وأوضاعه، لذا لم يُسلِّم بالطابع العلمي للإتنولوجيا، بوصفها فرعاً من علوم الإنسان، وبهذا يفترق عن ليفي ـ ستراوس. وعليه فقد انصبت الجهود التي بذلها كلاستر من خلال دراساته ومشاهداته إلى تأسيس رؤية إتنولوجية جديدة، أو بالأحرى، من أجل بحث الشروط التي تجعل من الممكن قيام «الإنتروبولوجيا السياسية»، بوصفها ميداناً يرمي إلى دراسة واقع السلطة السياسية في المجتمعات البدائية.

إن تفكير كلاستر «ضد التيار»، الذي كان يعتبره هو نفسه شرطاً لأي تفكير حقيقي، قاده إلى رفض التصوّر السائد في الفكر الغربي[1] عن السلطة، بوصفها تقوم على القسر والعنف؛ وبالتالي، إلى إعادة النظر في مفهوم السياسي، آخذاً في الحسبان الاعتبارات التالية:

أولاً: إن السلطة السياسية أمرٌ ملازم للحياة الاجتماعية، بمعنى أنه لا مجتمع من دون سلطة، وهذا يصح على التجمّعات البدائية، بحيث لا يجوز اعتبارها مجتمعات سابقة على السياسي، أو مرحلة جنينية للمجتمع السياسي.

ثانياً: إن المؤسسة السياسية، وإن كانت غائبة عن المجتمعات البداية، فإن غيابها يخفي شيئاً ما، هو بالتحديد ذو طبيعة سياسية.

(1) يبدو أن التصوّر العربي / الإسلامي للسلطة يتلاقى مع التصوّر الغربي لها. كما يبدو من كتابات الذين أرّخوا للسلطة، أو نظّروا لها، وخاصة عند ابن خلدون الذي يعتبر أن السلطة لا تنشأ إلّا بالغلبة والقهر.

ثالثاً: إن السلطة السياسية، ليست بالضرورة قسرية، بل ثمة إمكان لوجود سلطة لا تقوم على القهر والعنف[1]، وهذا ما افترضه كلاستر منذ البدء، وما ستثبته له الدراسات الميدانية فيما بعد.

وهكذا، تسلَّح بيار كلاستر بأمرين اثنين، في محاولته إرساء أسس مشروعه العلمي، «الإنتروبولوجيا السياسية»: الأول: موقف خلقي يتسم باحترام الثقافات الغابرة، إلى أقصى حدود الاحترام؛ والثاني: موقف عقلي يتميَّز بالتساؤل عن جدوى بعض المقولات في التعرف إلى هؤلاء الذين أطلق عليهم تسمية الوحشيين، كمقولة اقتصاد الضرورة، أو المفهوم الشائع عن السلطة. وانطلاقاً من هذا، شرع[2] كلاستر يدرس بعض المجتمعات البدائية، بتتبّعه لشكل السلطة فيها، ومقام الرئاسة ووظيفتها، أو بتعرُّفه إلى أنماط اشتغالها، أو بتحليله لظاهرة العنف والحرب فيها. ومن الطبيعي أن تترافق محاولة كلاستر لإعادة تفسير العالم البدائي، مع جهد نقدي تفحص من خلاله المقالات الإتنولوجية على اختلاف منازعها واتجاهاتها، كما يتجلَّى بشكل خاص في مقالته «أثريات العنف»[3]، وهي مقالة يحلِّل فيها، بشكل رئيسي، ظاهرة الحرب في المجتمعات البدائية. على أنه إذا كان نقد كلاستر

---

(1) بيار كلاستر، «المجتمع المضاد للدولة» المصدر نفسه، 20. 21.

(2) كتب كلاستر أول مقال له عام (1962)، وهو يدور حول «التبادل والسلطة عند الهنود الحمر». ويتضمَّن هذا المقال أسس نظريته، التي لم تبدلها المقالات اللاحقة والأخيرة، بل عملت على دعمها وإغنائها.

(3) بيار كلاستر، «أثريات العنف»، مجلة ليبر (Libre). وسنعتمد على هذه المقالة بشكل خاص لعرض آراء كلاستر في الاجتماع البدائي، لأنها تنطوي على عرض أكمل لرؤيته، ولن نلجأ خلال هذا العرض إلى الإشارة إلى النص في كل مرة ما دمنا نقوم بتلخيص التحليل الذي يقدمه كلاستر.

يتضمّن قدراً من الاتهام للمؤلفين الذين تناولوا الحرب، وخاصة أولئك الذين بنوا مقالاتهم على استبعاد الحرب من المجتمع البدائي، فإنه يتوقَّف، بشكل جدّي، عند كل من هوبز وليفي ـ ستراوس؛ لأنه بالرغم من نقده لهما، وكشفه للخطأ في تصوّر كل منهما للاجتماع البدائي، فقد أدرك الرجلان ـ برأيه ـ جوانب أساسية تتصل بكينونة الاجتماع البدائي. الأول فيما يختص بالحرب، والثاني فيما يختص بالتبادل.

يعتبر كلاستر، أن الآراء التي قيلت في الحرب البدائية تشكِّل مقالاً متنافراً ينمو باتجاهات ثلاثة: اتجاه طبيعي واتجاه اقتصادي واتجاه تبادلي، وهذه الاتجاهات تجتمع كلها على اختزال العنف في الكينونة الاجتماعية للبدائيين.

في المقال الطبيعي ينظر إلى العنف، بوصفه خاصية من خصائص النوع الإنساني، وبوصفه سلوكاً عدوانياً متأصِّلاً في طبيعة الإنسان البيولوجية. وبما أن هذا السلوك العدواني جُعل لتأمين البقاء، فقد شكَّل منذ البدء تقنية للحصول على الغذاء، تجسدت لدى البدائيين من خلال الصيد. وما الحرب سوى صُنْو للصيد. فهي ورثت عنه شحنتها العدوانية، بتحوّل الصياد شيئاً فشيئاً إلى محارب. وإذ يسوق كلاستر هذا الاستدلال إلى نهايته القصوى، لا يعود يرى ثمة فرق بين الحرب والصيد، سوى أن الحرب هي صيد الإنسان للإنسان، وأن الصيد هو حرب الإنسان على الحيوان. ولو صح ذلك، لأدّى إلى تعميم أكل لحوم البشر، وهذا شيء مخالف للواقع، ذلك أنه حتى عند أَكَلة

لحوم البشر، ليس الهدف من الحرب قتل الأعداء بغية أكلهم. وهكذا فإن الطبيعيين، بردّهم الحرب إلى الصيد، يردون الواقع الاجتماعي إلى الواقع البيولوجي، ويفسِّرون ظاهرة تختص بعلم الاجتماع بالعودة إلى علم الحيوان. بينما الصحيح، أن الحرب تنتمي إلى عالم الثقافة وليس إلى عالم الطبيعة.

في المقال الاقتصادي ـ على اختلاف منوّعاته (الشعبية أو المتعالمة[1]، أو الماركسية) ـ تُفسِّر الحرب بالتنافس بين الجماعات، من أجل امتلاك الخيرات المادية. فالأساس الذي يُبنى عليه هذا المقال، هو الأخذ بمقولة «الشقاء البدائي»، أي القول بأن الاقتصاد البدائي هو اقتصاد قائم على الضروري الذي يسمح للوحشيين بالبقاء على قيد الحياة فقط. فالموارد هي من «الندرة» بحيث لا تكفي للجميع، من هنا لجوء الجماعات إلى التنافس من أجل الحصول عليها. وهذا التنافس لا بدّ أن يُفْضي إلى النزاع المسلّح: الحرب. ولا يشذ التصوُّر الماركسي عن هذا التفسير، برأي كلاستر. فإذا كانت الماركسية تُفسِّر التاريخ، أي قانون الحركة التاريخية والتغيّر الاجتماعي، من خلال ميل القوى الإنتاجية الذي لا يقاوم إلى النمو، فإن معنى ذلك أن التاريخ ينطلق من النقطة التي تكون عندها قوى الإنتاج في أدنى حدّ ممكن، أي في درجة الصفر، ممَّا يفترض، حكماً، القول بشقاء الاقتصاد البدائي. غير أن الأبحاث الحالية في ميدان

(1) أي المقال الذي يدّعي إظهار العلم.

الأنتروبولوجيا الاقتصادية، تثبت، على النقيض من ذلك، بأن اقتصاد الوحشيين، أو نمط الإنتاج المنزلي، يسمح بتسديد حاجات المجتمع البدائي بصورة شاملة، وذلك لقاء نشاط إنتاج يُبذل في وقت محدود وبوتيرة منخفضة. فالاقتصاد البدائي هو اقتصاد وفرة لا اقتصاد ندرة. والحرب لا يفسرها الاقتصاد، بل السياسية.

أمَّا المقال التبادلي، فيمثله ليفي - ستراوس خير تمثيل، ويربط هذا الأخير بين العنف والتبادل، على نحوٍ يجعل الحرب تنشأ عن «اتفاقات فاشلة»، كما يجعل التبادل عبارة عن حروب كامنة تجد حلّها بطرق سلمية. لا شك أن ليفي - ستراوس يعتبر الحرب نشاطاً ذا طبيعة سوسيولوجية، بل هو يقدٍّم فكرة دقيقة عن نمط اشتغال المجتمع البدائي، ولكنه يعطي الأولوية - بحسب شرح كلاستر له - للتبادل على الحرب، ذلك أن الاجتماع البدائي يقوم في جوهره على التبادل، حسبما يرى ليفي - ستراوس. فهو «مجتمع من أجل التبادل»، والحرب لا توجد إلَّا بمقدار ما يفشل التبادل، أو ينعدم بين الجماعات، وبهذا لا تعود الحرب تملك بذاتها أي إيجابية - حسب تفسير ليفي - ستراوس لها - وتفقد، بالتالي، أيّ «بُعد مؤسسي»، وتصبح بمثابة نفي للاجتماع البدائي بما هو اجتماع تبادلي، وتتحوَّل إلى ظاهرة عرضية. والحال، يرى كلاستر بأن هذا التفسير لا يأخذ بعين الاعتبار المعطيات الديموغرافية، التي تؤكد على شمولية الحرب شبه التامة لكل المجتمعات البدائية، مهما كان نوعها ووسطها الطبيعي ونمط

تنظيمها الاقتصادي والاجتماعي، لذا يؤدي المفهوم التبادلي إلى حلّ الحرب واستبعاد وظيفتها السوسيولوجية.

ولا يعني هذا رفض فكرة التبادل، ذلك أن المسألة لا تقوم على الاختيار بين الحرب أو التبادل، كما فهمها ليفي - ستراوس. فالمجتمع البدائي هو «مكان للعنف» مثلما هو تماماً «حقل للتبادل»، ولا يمكن عقل المجتمع البدائي من دون عقل الحرب. وخطأ ليفي - ستراوس ناجم عن تناوله الحرب والتبادل، على مستوى واحد، مما يؤول بالضرورة إلى استبعاد أحدهما - بالطبع الحرب عند ليفي - ستراوس - وبالتالي، إلى تشويه حقيقة الاجتماع البدائي. وإذا كان مُنظِّر الدولة هوبز، رأى بأن العالم الوحشي هو «حرب كل واحد ضد كل واحد»، فإن رؤية ليفي-ستراوس لهذا العالم، تجعل منه «تبادل كل واحد مع كل واحد» - على حدّ تعبير كلاستر - وكلاهما مخطئان برأيه. ذلك أنه لا الصداقة المعمّمة، ولا الحرب الشاملة، ممكنتان في المجتمع البدائي.

إن فرضية الصداقة المعمّمة ليست صحيحة، لأنها تتعارض مع استراتيجية المجتمع البدائي، التي تقوم - سواء على الصعيد الاقتصادي أم على الصعيد السياسي - باختزال التبادل إلى أقصى حدّ. وفعلاً، إن نمط الإنتاج البدائي الذي هو نمط إنتاج منزلي، يتميَّز بـ«الاكتفاء الذاتي»، بحيث تتوق كل جماعة إلى أن تنتج بنفسها ما يكفي لبقاء أعضائها، وبالاستغناء عن الآخرين؛ وإذا كان الاقتصاد البدائي يعمل بذلك على نحو يميل بالجماعة إلى الانغلاق على نفسها،

فلغاية سياسية بالدرجة الأولى هي الحفاظ على استقلال كل مجموعة وحريتها، ذلك أن الجماعة البدائية تسعى إلى أن تكون «كلاً شاملاً»، أي مجموعاً مستقلاً ومتمايزاً وكياناً «مكتملاً»، وهي تحرص دوماً على الحفاظ على هويتها، برفضها التماهي مع الآخرين، أي برفضها إلغاء الفوارق التي تسمها وتميزها عن غيرها. وهذا ما يفسِّر التفتت الذي يظهره المجتمع البدائي في كل الأمكنة التي يوجد فيها، إلى جماعات وزمر كثيرة. لذا يقوم منطق الاجتماع البدائي على «التشتّت والتعدّد»، إنه منطق يولِّد الفوارق، وإذن يتعارض مع منطق التبادل الشامل، الذي هو منطق التماهي والتوحيد؛ وهذا يعني أن المجتمع البدائي لا يقوم على التبادل بقدر ما هو «ضد التبادل». ولكن ما هي المؤسسة التي تضمن استمرار هذا المنطق؟ إنها الحرب، فهي الأداة أو الآلة التي تسمح لكل مجموعة بأن تبقى مستقلة ومتمايزة. إنها تمثّل بالنسبة إلى المجتمع البدائي إمكانه الدائم، ومؤسسته الاستراتيجية، واللعبة الحرة التي من خلالها يمارس وجوده السياسي.

ولكنّ فرضية الحرب الشاملة تبدو هي أيضاً غير صحيحة، ذلك أنه إذا كانت الصداقة المعمّمة تُفقد الجماعة البدائية إحدى خصائصها الجوهرية، أي إرادتها في أن تبقى مستقلة ومتميزة، فإن الحرب الشاملة تفقدها خاصية أخرى جوهرية، أي إرادتها في أن تبقى «وحدة منسجمة»، فالجماعة البدائية تحرص على المساواة، لذا فهي ترفض الانقسام الاجتماعي داخلها، وتعمل على استبعاد

اللامساواة ومنع الارتهان. ونمط الإنتاج المنزلي إنما يخدم هذا الهدف بالذات بمنعه إمكان الاستغلال. غير أن الحرب المعممة، لا بدّ أن تنتهي إلى غالب ومغلوب، وبالتالي فإن حرب كل واحد لكل واحد تُفضي، لا محالة، إلى إقامة علاقات سيطرة يمارسها الغالب، وهذا يعني اضمحلال المجتمع البدائي، بما هو كينونة «غير منقسمة» أي بما هو وحدة منسجمة. وإذن ليس بمستطاع المجتمع البدائي أن يرتضي، لا الصداقة الشاملة ولا العداء الشامل، لأن الأولى تفقده هويته، والثاني وحدته وانسجامه. من هنا لجوء الجماعات البدائية إلى التحالف، فاستحالة حرب الكل ضد الكل تدفع الجماعة إلى تصنيف الآخرين إلى أصدقاء وأعداء، أي تُفسح في المجال لقيام التحالفات بين المجموعات البدائية، إذ لا غنى لكل مجموعة عن حلفاء يدعمونها، أو يقفون منها - على الأقل - موقف الحياد، في حربها ضد المجموعات الأخرى، وهي إذ ترتضي التحالف، فإنما تفعل ذلك مكرهة، لأنه من الخطورة خوض الحرب بصورة منفردة، وبمعنى آخر، فالتحالف هو وسيلة لا هدف. إنه تكتيك تحدِّده الحرب بوصفها الاستراتيجية التي تحافظ من خلالها الجماعات على استقلالها. وإذا كانت الحرب تتطلّب التحالف، فإن التحالف يجر إلى التبادل، وهو الذي يسمح به، ويرسم حدوده بين المجموعات والزمر. وهكذا فإن تبادل النساء يتم بهدف التحالف الذي يحوِّل الأعداء إلى أصدقاء، عن طريق مصاهرتهم. وخطأ ليفي - ستراوس يكمن في خلطه بين

التبادل كغاية، والتبادل كوسيلة، أي بين التبادل، ـ بوصفه فعلاً مؤسساً للاجتماع، إذ ينقله عن طريق تبادل النساء، وتحريم الزنى، من طور الحيوانية إلى طور الإنسانية، ومن عالم الطبيعة إلى عالم الثقافة ـ وبين التبادل، بوصفه وسيلة للحرب ونتيجة لها. وهذا الخطأ نشأ عن اعتقاد ليفي ـ ستراوس بأن العالم البدائي، هو عالم التبادل. وبالتالي، فهو ضد الحرب التي هي تبادل خاطىء، ممَّا يتناقض مع الواقع السوسيولوجي للاجتماع البدائي، كما يمكن قراءته من خلال المعطيات الأتنوغرافية، التي تؤكد على أن الحرب هي أساس المجتمع البدائي وبنيته ونمط اشتغاله وهدفه، لذا فهي إمكانه الدائم، يستمر باستمرارها ويضمحِلّ بتوقفها.

وكما أخطأ ليفي ـ ستراوس في فهم الحرب، أخطأ هوبز في فهم التبادل. لقد اعتقد الفيلسوف الإنكليزي، بأن حرب كل واحد ضد كل واحد، تمنع حصول التبادل بكل أوجهه، ولذلك اعتبر أن المجتمع البدائي لا يرقى إلى مرتبة الاجتماع، وبأن عالم الوحشيين ليس عالماً اجتماعياً، وبأن مؤسسة الاجتماع تمر عبر نهاية الحرب ونشوء الدولة. وكلاهما أخطأ في تفسير العالم البدائي؛ فالعالم البدائي هو مجتمع تام، خلافاً لما قاله هوبز. وهو «مجتمع من أجل الحرب»، خلافاً لما يقوله ليفي ـ ستراوس.

وإذا كانت الحرب وسيلة لغاية سياسية، هي الإبقاء على استقلال الجماعة وتمايزها، والحفاظ على كينونتها الاجتماعية غير مجزَّأة،

ورفض الخضوع لأي قانون خارجي إلا «قانونها الخاص»، وبمعنى آخر، إذا كانت تعبّر عن استمرار منطق التعدد والتشتت للحفاظ على هوية الجماعة، فهي تؤمّن ذلك بمواجهتها للمنطق الآخر، منطق التوحيد والتماهي والواحد (لا الجماعة). أي منطق الدولة التي تعمل على محو الفوارق، واستبدال قانون الجماعة بقانون خارجي، والتي تشير إلى اكتمال الانقسام داخل الكيان الاجتماعي، وتحل علاقة السيطرة والإخضاع محل علاقة المساواة. فالحرب، هي إذن أداة لمنع قيام الدولة. والمجتمع هو «مجتمع ضد الدولة» بمقدار ما هو «مجتمع من أجل الحرب». وإذا كان هوبز قد أخطأ باعتقاده. أن الاجتماع يمر عبر نهاية الحرب، فإنه كان أول من أدرك علاقة الاستبعاد بين الدولة والحرب، والتي تجعل منهما حدين متناقضين، يتضمن أحدهما نفي الآخر. وبمعنى آخر، إذا كان مقال هوبز يتلخَّص بالقول: «الدولة هي ضد الحرب»، فإن بيار كلاستر، يستعيد مقال هوبز بصورة معكوسة، ليقول لنا بأن «الحرب هي ضد الدولة».

إذن ثمة نمط من الاجتماع، هو المجتمع البدائي، لا يقوم على الانقسام، أي لا يسمح للسلطة السياسية أن تشكّل نصاباً مستقلاً ومنفصلاً عن الكيان الاجتماعي. فما هو إذن دور السلطة في المجتمع البدائي، وبالتحديد ما هي وظيفة الرئيس؟ إنه ينطق باسم «قانون» لم يسنَّه بشر، بل شرَّعه الآباء الأولون والآلهة. والمغزى من خطاب الرئيس، هو دوماً الرجوع إلى هذا القانون، الذي ينبغي احترامه وعدم انتهاكه،

لأن أي تغيير يطرأ عليه يعني إفساد الجسم الاجتماعي، بتغييره وإدخال التجديد عليه، وهو ما يرفضه المجتمع البدائي رفضاً قاطعاً؛ لذا لا يعبّر الرئيس عن رغبته الفردية، بقدر ما يعبِّر عن نزعة الجماعة إلى المحافظة، أي يعبِّر عن رغبتها في الحفاظ على كينونتها، بوصفها كياناً غير مجزأ، وجسماً اجتماعياً متجانساً. وباختصار فالمجتمع البدائي، إذ يعمل على منع الانقسام في صميم كينونته، يعمل في الوقت نفسه على الحؤول دون ظهور الدولة، فهو إذن «مجتمع ضد الدولة»، أي ضد القسر والانقسام والتراتب، وهو ضد الدولة بمقدار ما هو من أجل الحرب.



بعد هذا العرض لنظرية كلاستر حول الاجتماع البدائي، بمستطاعنا أن نتبيَّن مدى التجديد، الذي تنطوي عليه جهوده الفكرية، كما يتجلَّى لنا عبر تساؤلاته حول معنى السلطة، أو من خلال إعادة طرحه لمسألة التاريخ وإعادة ترتيبه للعلاقة بين السياسي والاقتصادي.

في الحقيقة، إن الحدس، الذي ألهم كلاستر تفكيره حول العالم البدائي، كان حدساً ذا طبيعة سياسية. فلقد أثبتت المشاهدات، التي تكوّنت لدى بعض المراقبين والإتنولوجيين أن بعض المجتمعات البدائية لا تعرف الدولة، ولا تُظْهِر أي أثر لوجود سلطة منفصلة، يمارسها فرد أو قلة على بقية البشر. وقد اعتبر هذا المعطى دليلاً على عدم وجود

سلطة سياسية لدى الوحشيين، وعلى عدم نضج عالمهم الاجتماعي. وتكمن أصالة كلاستر في رفضه لهذا التفسير، ممَّا سيقوده إلى إعادة اكتشاف المسألة السياسية. لقد اعتبر كلاستر، أن غياب الدولة من المجتمع البدائي لا ينمّ عن «غياب سياسي»، ولا هو دليل على عدم نضج في العلاقات الاجتماعية يفسّره ضعف تقنيات الإنتاج، بل هو -على العكس من ذلك- اختيار ينمّ عن نضج اجتماعي تام، اختيار «سياسي» قبل كل شيء، يقضي: بمنع ظهور مؤسسة منفصلة عن الكيان الاجتماعي، يقبض من خلالها على السلطة، وبرفض الانقسام داخل المجتمع بين آمر ومطيع، بين حاكم ومحكوم. إن هذا المنطق، إذ يعني البحث من جديد في مسألة السلطة (ماهيتها ومقامها)، فإنه يتضمّن القضايا التالية:

أولاً: القول بأن العنف البدائي ليس سمة من سمات التوحش، ولا هو يُفَسَّر بردِّه إلى خاصية الإنسان البيولوجية (العدوان)، أو إلى التنافس الحيوي بين الجماعات، أو إلى التبادل، بل هو قبل كل شيء، أداة «سياسية» تحافظ، من خلالها جماعة ما على هويتها وكينونتها السياسية.

ثانياً: القول بأولوية السياسي على الاقتصادي، بمعنى أن الخيار السياسي للجماعة، هو الذي يحدِّد شروط حياتها الاقتصادية، فإذا كانت الجماعات البدائية لا تسعى إلى إنتاج فائض، فإنها، تفعل ذلك بصورة «متعمدة»، منعاً لنشوء علاقات استغلال وسيطرة داخلها.

وبهذا، لا تعود الدولة تنشأ عن نمو قوى الإنتاج، بقدر ما تصبح هي الشرط في انطلاقة هذه القوى، أي لا يعود بالإمكان تفسيرها بأسباب تقنية واقتصادية بقدر ما تُفسَّر بتغيير جذري يحصل في موقف المجتمع، من مسألة الانقسام الاجتماعي[1].

ثالثاً: القول بأن طرح مسألة السلطة، هو السبيل إلى عقل المجتمع البدائي، ما دام السياسي يقع في صميم الاجتماعي، ويشكِّل مفاصله الرئيسية. وهذا ما لم يحدث من قبل، سواء من وجهة النظر التطورية، التي إذ تدرج المجتمعات البدائية في التاريخ، فإنها تعمل على إقصائها إلى مرحلة دنيا من تطور الإنسانية، سابقة على «التمدن»، أو من وجهة النظر البنيوية، التي تلغي البُعد التاريخي لهذه المجتمعات، باقتصارها على إدراك البنى التي تُشير إلى انتمائها لعالم الثقافة. «وفي كلا الحالين، يبقى من دون إدراك الشيئ الذي يجعل الاجتماع البدائي اجتماعاً، أي الحركة التي تمنحه هويته، والتي بواسطتها تتأسس وحدته ويعقل نفسه في آنٍ معاً، باختصار، يبقى من دون إدراك وجوده السياسي»[2].

رابعاً: تقديم تصوُّر جديد لمسألة التاريخ، يستبعد مقولة وحدة النمو التاريخي واتصاله، التي تقضي بأن تنمو قوى الإنتاج جنباً إلى جنب مع أدوات السيطرة، مُحلّاً مكانها، تصوُّراً يقوم على القول

---

(1) انظر: مارسيل غوشيه، بيار كلاستر، المصدر المذكور آنفاً، ص56 و66.

(2) راجع مقالة كلود لوفور عن بيار كلاستر، المصدر المذكور آنفاً، ص51.

بوجود انفصال جوهري بين عالم ما قبل الدولة، وعالم ما بعد الدولة، وبحصول انقلاب جذري في طريقة اختيار المجتمع لذاته سياسياً، يُمثِّله الانقتال من سياسة ما قبل الدولة، حيث لا وجود للانقسام والقسر، إلى سياسة الدولة القائمة على الانقسام والقسر. ولهذا، فإن تصوّر كلاستر، يقلب رأساً على عقب طريقة حلّ المسألة السياسية وتدبّرها - كما يقول غوشيه.

لا شك، أن هذا التحليل لواقع الاجتماع البدائي لا يمنع من إثارة بعض التساؤلات: كيف تم التحوّل من مجتمع ما قبل الدولة إلى مجتمع الدولة؟ وهذا السؤال يُفضي، بالضرورة، إلى سؤال آخر: هل تمثّل المجتمعات البدائية أركيولوجيا مجتمعاتنا الحالية؟ أي هل انبثقت هذه الأخيرة عن نمط من الاجتماع شبيه بالاجتماع البدائي؟ وكيف تمَّ هذا الانتقال من عالم إلى آخر، ومن سلطة سياسية إلى أخرى، مختلفتين بالكلية من حيث مقامهما ووظيفتهما؟



في الواقع، كان كلاستر يعي ما يمكن أن تثيره أفكاره من تساؤلات، وقد أشار، هو نفسه، في هامش مقالة «أثريات العنف» إلى هذا الأمر، بطرحه بعض الإشكالات المتعلِّقة بقضية الانقسام الاجتماعي؟ وكيف تتصرَّف المجتمعات البدائية عندما يحدث ذلك؟ وبمعنى أعم، في أية شروط يمكن للانقسام أن يظهر في المجتمعات

البدائية[1]؟ وهذا يعني، أن كلاستر وإن اعتبر المجتمع البدائي كياناً غير منقسم، فإنه لم يقصد بذلك أن هذا المجتمع لا يعرف الانقسام، أو ليس لديه أي فكرة عنه، وإلَّا لما كان هناك من معنى للحديث عن رفض المجتمع البدائي للدولة، وعن مجابهته لمسألة انقسامه، إذ كيف نرفض شيئاً لا نعرفه أو لا وجود له[2]. ولكن، إذا كانت مسألة الانقسام التي تشكِّل «لغز السلطة السياسية» قد بقيت من دون حلّ، وإذا كان كلاستر قد رحل في اللحظة التي كان يواجه فيها لبّ المشكلة - أي البحث في سر هذا الانقسام الأصلي، الذي جعل نشوء الدولة أمراً ممكناً - فإن أعماله، على قلتها، تثبت حسب تقويم مارسل غوشيه لها، بأنه يجب العودة إلى المجتمعات البداية لمساءلتها عن سر هذا الانتقال الحاسم إلى الدولة، وبأننا لسنا بعيدين عن اكتناه هذا السر وفك رموزه[3]. في الواقع، هذا ما فعله غوشيه نفسه[4]، الذي حاول أن يبحث في «أصل الدولة»[5]، بالرجوع إلى الواقع البدائي، ومن خلال

---

(1) لقد وعد كلاستر بالإجابة على هذه الأسئلة. في سلسلة دراسات لاحقة. ولم يَدَعْ له موته المفاجيء إنجاز هذه الدراسات سوى دراسة واحدة. أعدَّها قبل رحيله حول «شقاء المحارب البدائي». ويبيّن كلاستر في هذه الدراسة - بالاستناد إلى مشاهداته الخاصة - أن المجتمع البدائي يملك آلية دفاع ضد الانقسام، الذي يمكن أن يحدثه فيه ظهور فئة المحاربين. ذلك أنه مقابل «المجد» الذي يلتصق بالمحارب والذي قد ينطوي على احتمال تحوّله إلى قوة ضاغطة، وبالتالي إلى ممارسة السيطرة على الآخرين، فإنه محكوم على المحارب البدائي الحقيقي بالموت. فالمجد والاحترام اللذان يقدّمان له، يدفع ثمنهما من موته. ولذلك يقول كلاستر: بأن المجتمع البدائي هو مجتمع ضد المحارب، بقدر ما هو من أجل الحرب. (راجع بيار كلاستر، «شقاء المحارب الوحشي»، مجلة ليبر، العدد الثاني. 1978، ص98 و99).

(2) راجع مقال مارسيل غوشيه، عن بيار كلاستر، مجلة ليبر، المصدر السابق، ص60.

(3) المصدر نفسه، ص60.

(4) تجدر الإشارة إلى أن كلاستر كان أحد أعضاء أسرة تحرير مجلة «ليبر» التي يرأس تحريرها مارسيل غوشيه.

(5) راجع أدناه، مقالة مارسيل غوشيه، «دين المعنى وجذور الدولة»، فهي المرجع لما ورد في مقدمتي هذه، من الآراء حول انقسام المجتمع على نفسه، أو اتخاذه مرجعه خارجه، أو ارتهان الإنسان للإنسان، أو الأساس المشترك للدين والدولة، وسواها من الأقوال حول ماهية الواقعة الاجتماعية بصفة عامة.

دراسته للظاهرة الدينية، التي تعم هي الأخرى المجتمعات البداية، تماماً كالحرب. ولا شك، أن غوشيه يعتمد على تحليل كلاستر لمقام السلطة ووظيفة الرئيس البدائي، ويستفيد من محاولاته لإعادة عقل السياسي، وينطلق من الإشكالات التي أوصله إليها بحثه (الضمير عائد لكلاستر). ولكن دراسته للدين البدائي تفتح منفذاً آخر لتناول مسألة الانفصال الأصل، الذي يشكِّل جذر الواقعة الاجتماعية بما هي كذلك.

وبالفعل، فإن التنقيب الذي قام به غوشيه عن جذور الواقعة الدينية، كما تتجلَّى في معظم المجتمعات البدائية، يكشف عن جانب هام من جوانب الاجتماع البشري يمكن تلخيصه بالقول: ثمة انقسام أصلي يخترق المجتمعات البشرية منذ البدء، ثمة فاصل بين المجتمع ونفسه لا قوام لأي مجتمع بشري من دونه، ثمة تنافر يلازم، منذ الأصل، اتحاد البشر وتجمّعهم. لذا يعقل غوشيه الحيِّز الاجتماعي بتعابير جديدة، مفادها «أن لا مجتمع واحداً بطبيعته»، وأن من ماهية الاجتماعي انقسامه على نفسه.

وهذا الانفصال - الذي يشكِّل البنيان السياسي الكامن في أصل كل واقعة اجتماعية، ويشكل شرط إمكان كل سلطة - تجلَّى في البدء من خلال الشكل الديني، الذي يقضي بأن يوضع مرجع المجتمع في «خارجه»، أي، بأن يُبعد إلى خارج المجتمع، المبدأ الذي يؤسسه ويهبه كيانه، والمصدر الذي يُكسبه شرعته ونظامه، والمكان الذي يستمد

ـ ابتداءً منه ـ معناه ويعقل ذاته إن مبدأ خارجية الأساس الاجتماعي هذا، الذي يشكّل جذر الواقعة الدينية، هو إذن أساس فكرة «الدَّيْن»، التي تقضي بأن يتعرَّف المجتمع على نفسه، من خلال شيء آخر مغاير له، والتي تتمثَّل باعتقاد البشر بأنهم مدينون بنظام عالمهم إلى تدخّل قوة أخرى (غير بشرية) فائقة وعلوية، أي تبعيتهم وارتهانهم لقرارات الغيب واللامرئي، وهو ما يسميه غوشيه بـ«دَيْن المعنى». والواقع، أن تصور المجتمع لنفسه، من خلال الدَّيْن، ينطوي على بُعد سياسي ورمزي.

فالاعتقاد بأن مصدر التشريع والتقرير يأتي من خارج المجتمع، إنَّما هو رفض المجتمع لقيام سلطة داخلية تملك حق التقرير وإعطاء الأوامر، والتسليم بارتهان البشر للعالم الآخر، إنما هو محاولة الجماعة لمنع «ارتهان الإنسان للإنسان». وبالتالي، طلب «المساواة»، ولو من خلال الارتهان للغيب. وهكذا تسعى الجماعة البدائية، من خلال فكرة الدَّيْن للخارج وللآخر اللامرئي، أن تجابه مسألة الانقسام الذي يتهدَّدها، وأن تجد «حلًّا سياسياً» لمسألة انفصال نصاب سلطوي مميّز داخل الكيان الاجتماعي. وما الشكل الديني سوى طريقة، تتدَّبر من خلالها الجماعة الانفصال الذي يواجهها، بالعمل على تجميده وتحييده. إنه نمط يعيش من خلاله المجتمع البدائي هذا الفاصل بينه وبين نفسه على نحو رمزي، ويعبّر بواسطته عن وحدته. إذن ثمة سلطة في المجتمع البدائي، ولكنها ليست ملك البشر، وثمة وحدة سياسية،

ولكنها ليست تلقائية، بل تُصنع من خلال تحييد الانقسام الأصلي الذي يخترق الجنس البشري، وذلك بحيث لا يكون الخضوع والتبعية إلَّا إلى آخر من غير البشر، وبحيث يُمنع على أي إنسان أن يعتبر نفسه مرجعاً للناس الآخرين.

بالمقابل، في الشكل الذي تجسِّده الدولة، ثمة نمط آخر يعيش من خلاله المجتمع: مسألة انقسامه على نفسه، بحيث يتحوَّل مصدر التأسيس والتقرير، ويرتد المجتمع إلى الانقسام الفعلي ويتغيَّر نظام المعنى. وبالفعل، في الدولة، يقوم الانفصال داخل المجتمع، فيظهر نصاب سلطوي فعلي بين ممثلي القانون والمعرفة والذين ينبغي عليهم الخضوع، أي بين من يأمر ويطيع. وفي الدولة، يتحوَّل انفصال المجتمع عن مبدئه، من أداة تحقق المساواة داخل الجماعة - كما في الشكل الديني - إلى وسيلة للإخضاع، إذ يُصبح الارتهان بين واحد وآخر، بين حاكم ومحكوم. ولكن، إذا كان مجيء الدولة يحمل معه القهر والخضوع، فإنه أدَّى، من جهة ثانية، إلى تغيير الطريقة التي يعقل بواسطتها المجتمع ذاته، ذلك أن ظهور الدولة يعني «أن اجتماع البشر هو من صنع أيديهم، وأنهم يملكون الحق والسلطة عليه، وأنهم قادرون على تقرير أمره، وأحرار في التصرّف به»، وهذا يعني بأنه لا مرجع للمجتمع إلا ذاته.

ولكن، إذا كانت الدولة تبدِّل بالكلية النمط الديني، الذي كانت تعيش من خلاله الجماعة البدائية «المسافة السياسية». المؤسِّسة لكل

اجتماع، وإذا كان مجيء الدول قد أحدث انقلاباً جذرياً في طريقة تعامل المجتمع مع ذاته، وتغييراً حاسماً في مقام السلطة ووظيفتها، فهل يعني ذلك، بأننا إزاء الخيار، الذي يضع الدين في مواجهة الدولة، أو المجتمع ضد الدولة ـ وفقاً لصياغة كلاستر .. ليس هذا ما يقصده غوشيه، ذلك أنه، إذ يستبعد علاقة الضايف القديمة بين الدين والدولة، فإنه يستبعد أيضاً علاقة الاستبعاد الحديثة بين الدين والدولة، التي توحي بها صياغة بيار كلاستر. فبالنسبة إلى غوشيه، جذر الدين والدولة واحد، ذلك أن كليهما يعني بأن مبدأ تنظيم المجتمع منفصل عنه. وإذا كانت الدولة قامت بقلب منطق المجتمع البدائي، المعبَّر عنه دينياً، فليست هي التي خلقت خارجية الأساس الاجتماعي، أو التي أسّست المسافة بين المجتمع وذاته. ثمة انقسام سياسي أصلي تجسَّد في وجهة نظر سلطوية مفارقة لعالم البشر الفانين، وهذه الوجهة التي عبر عنها الدين «هي سبب كل اجتماع وشكله الأول». من هنا «شكَّل الدين تاريخياً شرط إمكان نشوء الدولة». أو بمعنى أصح، «إن أساس الدولة والدين واحد». وهكذا ليست الدولة شيئاً لم يَسبق ظهوره على الإطلاق، ولا هي تحوّل لا سابق له ولا جذور[1].

فحيث لا توجد الدولة يوجد مع ذلك مبدأ الدولة ذاته. وإذا كانت الدولة لم تكتمل «من دون تصفية الدين» كما يؤكد غوشيه، وإذا كانت النهاية المنطقية للدولة أن يعقل المجتمع ذاته بالكلية في

(1) مارسيل غوشيه «بيار كلاستر». المصدر السابق. ص65.

الدولة، فإن ما آلت إليه الدولة الحديثة في بعض أشكالها ـ النظام الشمولي[1] ـ لا يمكن إلَّا أن يعيدنا إلى البداية الأولى، أي إلى الجذر الديني للدولة. أليست الشمولية، هي الطمع بمجتمع واحد لا أثر فيه للانقسام، مجتمع خالٍ من كل نزاع حول المصالح، ومتطابق مع ما يعرفه عن ذاته؟ ألا تشكِّل بذلك، نسخة جديدة لاعتقاد قديم. اعتقاد كان يمنع البشر من أن يدركوا الحقيقة حول اجتماعهم، نعني حول انقسامهم وتعارضهم المحتملين؟

ماذا يعني ذلك في نظر غوشيه؟ أن لا ننسى بأن اختيار المجتمع ضد الدولة ـ وإن كان يعني المساواة ـ فإنه يعني من جهة أخرى «الوهم»، وبأن اختيار الدولة ـ وإن كان يعني القهر ـ فإنه يعني من جهة أخرى، مواجهة حقيقة الرابطة التي تجمع بين البشر، أي النظر إلى اللغز الذي يمثِّله الانقسام بين البشر، ومحاولة فك رموزه. لذا ليست المسألة ـ برأي غوشيه ـ أن نرفض السلطة، بل أن نتطلع إلى جذورها، ونجابه أسبابها، ونتساءل عن الأساس الذي تقوم عليه، والوسائل التي تتغذّى بها، وهو السبيل الوحيد للقبض على حقيقتها، والحدّ من ممارستها. وإذا كان تحليل كلاستر للحرب قد كشف بأنها أداة المجتمع البدائي ضد الدولة، فإن تحليل غوشيه للدين البدائي يكشف، بأنه طريقة المجتمع البدائي في الحؤول دون ظهور الدولة أيضاً. ولكنها طريقة تنطوي، في النهاية، على احتمال قيام الدولة،

(1) ترجمة للمصطلح الفرنسي: totalitarisme

وتشكِّل شرط إمكانها. ذلك أنه، ما كان ممكناً للدولة أن تنشأ، إلَّا لأن المجتمع كان يعقل نفسه في الأصل، بواسطة مبدأ خارجي. فالانقطاع بين الدولة والدين لم يتم بدءاً من لا شيء، ولكنه تحوُّل -ولو جذري- لبُعد اجتماعي كان قائماً من قبل، للمسافة (السياسية) التي كانت تفصل بين البشر والآلهة، بين الدنيوي والديني. من هنا الصلة بين الدين والسياسة، بين الدين والدولة. وهذا ما يسمح لنا بالقول،بأن تحليل غوشيه للواقعة الدينية يلقي إضاءة جديدة على مسألة الدولة.

* * *

لا شك أنه، تترتّب نتيجة عملية على مثل هذه النظرة للسلطة، كما تتكشَّف عنها أعمال كلاستر أو غوشيه، وذلك بمقدار ما يصح القول، بأن إعادة النظر بمبدأ السلطة تقضي بإعادة النظر بقواعد الممارسة السياسية. هذا ما يتضح، بشكلٍ خاص، من نقد كلود لوفور(1) للبرامج السياسية الرامية إلى الحدّ من ممارسة السلطة أو تغييرها أو مقاومتها.

فإذا كان الانفصال في النسيج الاجتماعي ـ الذي يتأسس بواسطته كل اجتماع ـ يمثل مبدأ السلطة، أياً كان شكلها، يصبح من الخطأ أو السذاجة التفكير بأنه من الممكن إلغاء السلطة بإزاحة القابضين عليها. وبكلامٍ آخر، ليست السلطة ـ في نظر كلود لوفور

(1) لا بدّ من الإشارة إلى أن كلود لوفور. الذي ينتمي إلى أسرة تحرير مجلة «ليبر». يُعتبر. هو أيضاً، من المساهمين في عملية «إعادة اكتشاف المسألة السياسية». (راجع مقالته: «حقوق الإنسان والسياسة»، مجلة «ليبر»، العدد السابع، 1980).

- محصلة استيلاء بالقوة على زمـام الأمـر، ولا هي مجرد تجسيد «لإرادة شريرة»، أو تعبير عن «استعباد خبيث». عملا منذ القدم على استلاب إرادة البشر، واختلاس حقيقتهم - كما يفترضها القائلون بالتسيير الذاتي[1] مثلاً، بل هي تترافق مع تعيين الحيَّز الاجتماعي. إنها تنبثق منه وتضمَّن هويته، ولكن ليس بالتطابق معه بل بالابتعاد عنه[2]. لذا، لن تزول السلطة باستبدال إرادة خبيثة بإرادة خيِّرة، أو جهاز حاكم بآخر، أو فئة اجتماعية بأخرى، فلا مفرّ من السلطة، أو يشبه أن يكون الأمـر على نحو ما يتصوره فوكو: لا معارضة تقع بالكلية «خارج» نطاق السلطة. من هذه الزاوية، يتناول لوفور المشاريع الداعية إلى التغيير. وهو يرى بأن هذه المشاريع سواء كانت إصلاحية أم ثورية[3]، تتملَّص من مواجهة الانقسام، كما يُطرح في المجتمع المعاصر، مع اختلاف الحجة عند كل من الفريقين. فالداعون إلى «الإصلاح» يعتقدون أنه بمستطاع الدولة، إمَّا بفعل تطورها الخاص أو تحت تأثير المطالب الشعبية - وفي كلا الحالين بفضل تزايد الإنتاج والتنوير - أن تكون العامل على التغيير الاجتماعي، والباعث على وجود نظام أكثر فأكثر مساواة. أمَّا الداعون إلى «الثورة»، فإنهم يعتقدون بأن الاستيلاء على جهاز الدولة، من قبل الخاضعين أو أي حزب يقودهم، واستخدام الموارد كفيلان بخلق الشروط التي من

(1) المصدر نفسه، ص38.
(2) المصدر نفسه، ص34.
(3) المصدر نفسه: ص53.

شأنها أن تُلغي السيطرة. وكلا الفريقين يتجاهلان - برأي كلود لوفور - طبيعة التعارض بين السيِّد والمسود، القائم في كل أبعاد المساحة الاجتماعية وامتداداتها، وبمعنى آخر، فهما يقتصران على النظر إلى «الوظيفة المباشرة» للسلطة كما تبدو واقعاً، أي الحركة التي تتراكم بواسطتها وسائل السيطرة المختلفة، مثل الموارد المادية والمعارف والحقوق والقرارات، لصالح الذين يمسكون بالسلطة ويسعون إلى تعزيز وضعهم الخاص، و«يتعاميان» بالتالي، عن النظر إلى «وظيفتها الرمزية» أي الحركة التي يتحدَّد بواسطتها مجتمع ما، ويلتئم ويكتسب هويته بفضل انفصال قطب سلطوي مميّز، والتي لا تنفك عن الأولى وتجعلها ممكنة. وهذا الخلط بين «الواقعي» و«الرمزي» من شأنه أن يجعل الهدف من النزاعات التي تنمو في بؤر مختلفة من المجتمع الأهلي، قلب علاقات القوى بين التجمعات السياسية والدولة، وهو أمر لن يغيِّر من حقيقة السيطرة الشيء الكثير.

لا يعني هذا -برأي لوفور- استبدال تصوُّر خُلُقي للسلطة (الشريرة أو الخيِّرة) بتصوّر غامض لها، ولا يعني أيضاً القول بعدم جدوى الانتفاضة أو استحالة الوصول إلى الاستقلال والتمايز استقلال الاجتماعي عن السياسي. ولكنه يعني الإطلال على بُعد من أبعاد الاجتماعي لا يزال مُقَنَّعاً حتى الآن، بفعل «وهم مزدوج»[1]: الأول، هو الاعتقاد بوجود سلطة تلتحم فعلياً مع الموقع المرسوم لها، والذي

(1) المصدر نفسه، ص40.

تحاول احتلاله، والثاني، وهو الاعتقاد بوحدة ملموسة واقعية تحل في ذاتها كل الفوارق والاختلافات. هذا الوهم المزدوج، هو ما يجب مقاومته، لأنه لا جدوى من رفض التمييز بين من هم فوق ومن هم تحت، ولا جدوى من تجاهل الإغراء الخيالي لسلطة الواحد على الكل، فمن يحلم بإلغاء السلطة وإحلال مملكة الاستقلال والتمايز محلها يتخيّل مجتمعاً متطابقاً مع نفسه بصورة تلقائية، أي يتخيَّل طريقة واحدة في الإنتاج والسكن والاتصال والتجمّع والتفكير والإحساس والتعليم[1]... ولكن ماذا يعني تخيّل وجهة نظر واحدة حول كل شيء، وحول كل البشر، إن لم يكن تخيّل مملكة محكومة «بالطغيان»؟ وما يتحدّى هذا التخيّل، هو أن المجتمع ينتظم بحثاً عن وحدته، وينم عن هويته، ويرجع إلى ذاته عبر سلطة تتجاوزه، وأنه توجد أشكال عديدة للاجتماع، لا يمكن تعيينها أو قولبتها في نظام شمولي[2]، فهو إذن تخيّل عاجز عن حل التناقض الكامن في التأسيس الاجتماعي ذاته، لذا ينبغي التفكير والعمل في آفاق عالم يقدِّم إمكان ازدراء الإغراء الذي تمثله السلطة، عالم يتم فيه نقد الوهم والتجديد السياسي، في ضوء تناول للاجتماعي والتاريخي لا يأسرهما في أطر تحدّدها الأمة والمجتمع والدولة.

*   *   *

---

(1) المصدر نفسه، ص39.

(2) المصدر نفسه، ص40.

والآن، ما هي دلالة التحوّل في النظرة إلى الاجتماع والتاريخ بالنسبة إلى المثقف العربي؟ إذا كنا لسنا معنيين في هذا الموضع بتقديم بحث منهجي يتناول بعض معطيات الاجتماع العربي، فما يمكن قوله هنا، إن التحوُّل المشار إليه يحمل أهل الفكر عندنا إلى أن يطلّوا إطلالة جديدة على المسألة التاريخية برمتها، بما تعنيه هذه المسألة من إشكالات تعتمل في الوعي الحضاري العربي، ومن أزمة حادة تنتاب الإحساس بالانتماء الثقافي، كما يحضّهم على إعادة التفكير بالمسألة السياسية التي تقع في النهاية في صلب المحاولات الرامية إلى إعادة صياغة المشروع التاريخي العربي والإسلامي.

في الواقع، إذا صح أن كلاستر ابتدع رؤية جديدة للاجتماعي والسياسي من خلال دراساته للمجتمع البدائي، فإن هذه الرؤية لم تصبح ممكنة إلَّا عبر عمل نقدي، رمى من ورائه إلى البحث في أصول المقال الإنتروبولوجي، أي إلى التنقيب الأركيولوجي عن جذور «اللغة» التي يتحدث بها الغربي عن الوحشي، و«المعرفة» التي يكوِّنها عنه. وهذا البحث في الأصول لا ينفرد به كلاستر وحده، بل هو محاولة من ضمن محاولات، ربما أوسع وأشمل، تؤول كلها إلى تكوين مقالات «نقدية» داخل الثقافة الغربية، وهي مقالات ـ إذ تنم عن وعي غربي «مضاد»، على حدّ تعبير إدوارد سعيد ـ تُشكِّك بنظرة الغرب إلى ذاته وإلى غيره معاً، وتفتتح، بالتالي، أفقاً جديداً لتصوّر العلاقة بين الغرب والآخر، ولتعقل مسألة الانتماء الثقافي. وبكلام آخر، تسعى هذه المقالات إلى

تبيان مدى النفي الذي مارسته الذات الحضارية الأوروبية على الآخر الخارجي (البدائي، الشرقي، غير الأوروبي)، الذي هو الوجه الثاني لنفي الآخر داخل الغرب نفسه (المجنون، الشاذ، المستضعف). كما يلاحظ، بحق، كمال أبو ديب في قراءته لعمل إدوارد سعيد[1]. وبالفعل، إذا كان المقال الإتنولوجي الذي شرع يتكوّن مع بيار كلاستر يتضمن، بجانب منه، محاولة للكشف عن هذا الاستبعاد الذي مارسه الغرب على الوحشيين، بإقصائه لهم من فلك الاجتماع. فإن عملية الكشف هذه كانت تتم بالتوازي على يد آخرين، وفي أكثر من مجال وعلى صعد مختلفة، ولا بدّ من الإشارة هنا بشكلٍ خاص إلى أعمال ميشال فوكو الرائدة في ميدان البحث الأركيولوجي، فهي تتضمن تنقيبات دقيقة ومذهلة في تاريخ الجنون والسجن والجنس، تمثّل بحق أركيولوجيا (علم آثار) للمنظومات المعرفية الغربية، كما بدأت تتكوّن بدءاً من عصر النهضة. إن العودة للأصول[2] التي تقتضيها «أثريات المعرفة»،

---

(1) انظر: المقدمة التي كتبها كمال أبو ديب لكتاب «الاستشراق»، لمؤلفه إدوارد سعيد، بمناسبة تعريبه له (إدوارد سعيد. الاستشراق، تعريب كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، ص6).

(2) إن استخدام مصطلح «الأصل» هنا، لا يقصد به إطلاقاً البحث عن بدء أول، لا يكون التاريخ سوى امتداد وانتشار له: فهو لا يعني من أين صدرت الأشياء، بل كيف تكوّنت، حسبما يقرره هايد غر. ويقول فوكو بالمعنى ذاته: إن الأصل بالمفهوم الماورائي «يوضع دوماً قبل السقطة والجسد، قبل العالم والزمن»، أي قبل التاريخ. أما الأصل، بالمعنى الذي يقصده فوكو، فهو الإصغاء إلى التاريخ بدلاً من الماورائيات، والبحث وراء الأشياء عن شيء آخر لا يتمثل بوصفه سر الأشياء الجوهري الخالد، بل بوصفه سر كونها بلا سر جوهري، ولذلك، يرى فوكو بأن ما نعثر عليه عند البداية التاريخية للأشياء ليس ماهيات ثابتة، أو هويات محفوظة، بل تبعثر أشياء أخرى وتشتتها. (راجع عبد السلام بن عبد العالي، «الميتافيزيكا والعلم والإيديولوجيا». دار الطليعة، بالاشتراك مع الشركة المغربية للناشرين المتحدين، 1981، ص162 و163).

من جهة أخرى، هذه العودة إلى الأصول المسماة جنيالوجيا (علم الأصول)، عند هايد غر، واركيولوجيا (علم الآثار) عند فوكو، لا تمثّل افتتاحاً مطلقاً في الدراسات الإنسانية. فلقد سبق لماركس وفرويد ونيشته خاصة، أن قاموا بمحاولات للتنقيب عن أصول الأشياء، بالمعنى المشار إليه أعلاه، وذلك بمقدار ما سعوا. عبر محاولاتهم، إلى إضفاء معانٍ جديدة على العالم، أي بمقدار ما سعوا إلى إعادة تأويل الأشياء. فالبحث عن الأصول لا يعني العثور على أصل أول، بمقدار يعني تأويلاً جديداً للأشياء.

بمقدار ما تدل على ما ينتاب الذات الأوروبية من شك واضطراب ـ كما يقول هشام جعيّط ـ تكشف بجلاء عن عملية النفي الذي مارسته الذات الغربية على نفسها، من خلال نفيها للمجنون والشاذ والمريض والطفل...

وهكذا، يبدو أن جميع المحاولات تنمّ عن الموقف نفسه وتصدر عن النظرة نفسها: الكشف عن جذور النظرة الغربية إلى الذات وإلى الغير، في ميدان التحليل النفسي أو في ميدان الاتنولوجيا أو في ميدان الاستشراق. وليس صدفة أن يكون إدوارد سعيد، قد استخدم مفهوم فوكو للمقال في كتابه «الاستشراق»، الذي يصح اعتباره أول محاولة لكتابة «أركيولوجيا الاستشراق»، بوصفه علم الشرق. أي أول محاولة للتنقيب عن أصول النظرة الغربية إلى الشرق. وتبيان كيفية تصور الغرب للشرق. وهو تصوّر لا ينتج فيه الغرب الشرق وحده، وإنمنا ينتج فيه أيضاً ذاته عبر إنتاجه للغير، وذلك لأن نظرة الغرب إلى الشرق تتضمَّن مقداراً من النفي له، قَلَّ ذلك أو كَثُر. وحقيقة النفي ـ نفي الذات للآخر ـ تعني أن ننفي على الآخر ما نمتلكه نحن، وعليه فإن كل معرفة بالآخر ـ إذ تتضمن نفياً له بوجهٍ من الوجوه ـ تؤكد من جهة أخرى في الذات على ما تنفيه عند الآخر، وبكلام آخر، كل معرفة بالآخر هي وجه من أوجه المعرفة بالذات. وهكذا، إذ تنفي الذات الغربية المجنون والمنحرف في داخلها، فلكي تؤكد على معقوليتها وسويتها. وإذ

تنفي البدائي والمتوحش في خارجها، فلكي تؤكِّد على تحضرها وتمدّنها. وإذ تنفي الشرقي أو أياً كان خارجها، فلكي تؤكد على تقدّمها وحداثتها...

هل يعني ذلك أن المعرفة بالآخر مستحيلة؟ وبالتالي هل يستحيل قيام علم الإنسان؟ هذا السؤال ليس جديداً، فلقد تساءل أرسطو منذ القدم عمَّا إذا كان قيام «علم الفرد» أمراً ممكناً ومشروعاً. إن كلاستر وفوكو يستعيدان في الحقيقة نفس السؤال، كلٌّ في مجاله. ولكن، لا لينفيا إمكان المعرفة بالفرد والجماعات، بل من أجل بحث الشروط التاريخية التي مهدت السبيل إلى نشأة علوم الإنسان، كما هو الحال في علم النفس مثلاً، أو من أجل الكشف عن العوائق التي تقف حائلاً دون نشأتها، كما هو الحال في الإتنولوجيا، وكما أن فوكو[1] بيَّن بأن انطلاقة علوم الإنسان لم تصبح ممكنة إلَّا عبر تكوُّن نمط سلطوي جديد، قضى بجعل البشر موضوعاً للسلطة والمعرفة معاً، فقد بيَّن كلاستر أن المعرفة بالشعوب البدائية، كما رمى إليها المشروع الإتنولوجي، تصطدم بحدّ لا يتمثل بالمجتمعات البدائية، بل بِدَوَرَانْ الذات الأوروبية حول نفسها، وبيَّن إدوارد سعيد بأن المعرفة الحقيقية بالشرق أو الإسلام تتطلب من الباحث أن يخضع منهجه إلى «وعي نقدي متقصٍ» يحرِّر البحث من الأفكار الموروثة والتصوّرات المسبقة

(1) يعتبر فوكو، أن نشأة علوم الإنسان ينبغي أن لا نبحث عنها في تراكم المعارف، بقدر ما نبحث عنها في الأرشيفات الدقيقة والمهملة التي اقتضتها آلية ضبط البشر، تلك اللعبة التي ابتدعها المجتمع الحديث للسيطرة على الأجساد والحركات والتصرفات (راجع مؤلف فوكو: «المراقبة والعقاب»، غاليمار. باريس، 1975، ص192 و193).

والنماذج المعرفية التي قدمها الاستشراق في أثناء ارتقائه التاريخي بشكل خاص[1]. إذا كانت معرفة الغربي بذاته لم تتم إلّا عبر إخضاع الفرد ومن أجل السيطرة عليه، وإذا كانت معرفته بالبدائي تخفي وراءها منزعاً عرقياً يؤول إلى مماهاة الآخر بالذات، وبالتالي إلى احتواء تمايزه أو إنكار هويته، وإذا كان المقال الاستشراقي عبارة عن «شبكة من المعرفة والقوة»، للسيطرة على الشرق وامتلاكه، هل نخلص من ذلك إلى القول بأن علم الإنسان مستحيل؟ يقول كلاستر بأن علوم الإنسان قد تكون «غير ضرورية»[2]. ولكن، إذا كان لا بدّ من إنشاء مقال علمي حول الشعوب الأخرى، فإن ذلك يتطلّب قدراً من الاحترام لهذه الشعوب وثقافاتها، واعترافاً بالفوارق بين الذات والآخر، أي بغيريتها، كما يتطلب التحرُّر من البدهيات الطبيعية التي يتخبط فيها الفكر الغربي. إن التحليلات التي نتناول نماذجها الرئيسية عند كل من فوكو وكلاستر وسعيد تثبت أن كل معرفة تنطوي على سلطة، لأن الحقيقة هي نفسها سلطة كما يقول فوكو[3]، ومن الأجدى البحث، والحالة هذه، عن تأسيس سياسة جديدة للحقيقة بدلاً من العمل على تحريرها من كل جهاز سلطوي. وهكذا، ليس ثمة معرفة بريئة، أو معرفة لا تداخلها الايديولوجيا، أو لا تدخل في علاقة مع الشأن

---

(1) إدوارد سعيد، الاستشراق، المصدر المذكور آنفاً، ص323 و324.

(2) بيار كلاستر: «المجتمع المضاد للدولة»، المصدر المذكور آنفاً، ص19 و20.

(3) راجع الحوار الذي أجري مع فوكو، حول «الحقيقة والسلطة»، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد الأول، أيار، 1980 ص137.

السياسي. كما تثبت أيضاً بأن المعرفة بالآخر - أكان فرداً أم جماعة - تتطلّب الاعتراف به، أي بما له من غيرية تُمثّل هويته الثقافية، ولكن مع الإقرار بأن هذه الغيرية ليست مطلقة، وتتبدّى المفارقة هنا، في أن الاعتراف بغيرية مطلقة للآخر يعادل نفيه. وبالفعل، فإن هذا المنزع العرقي، إذ يميل إلى أن لا يرى في الآخر إلّا ما يراه في ذاته، لا يجد فيه ما يجده في نفسه، فيعتقد بأنه يمثّل غيرية مطلقة وينتمي إلى عالم غريب كل الغرابة عن عالمه. والمراد قوله بذلك، إن الآخر يمثّل غرابة ما بالنسبة إلى الذات، ولكنها ليست غرابة أنطولوجية، إذا جاز القول، تحول دون اختراقه أو تمنع التعرّف إليه. ولو صح ذلك، لأدّى إلى إعادة تصوّر الخصوصية والأصالة والهوية. صحيح أن الهوية لا تنبني إلّا على ضرب من النفي للآخر[1]. ولكنها، ليست منظومة ثابتة ولا هي انتماء مغلق يحول دون الحوار مع الآخر أو الانفتاح عليه. فالتماهي يتم عبر الآخر. وإذا كان الآخر يمثل إشكالاً بالنسبة إلى الذات فـ«إن مسألة الآخر تبدو من مقومات الهوية» كما يقول جان ماري بنوا[2]. ومن هنا، يميل ليفي - ستراوس[3] إلى نقد مفهوم الهوية معتبراً إياها

---

(1) يقول هيغل: «إن الوعي بالذات في أول أمره قيام بسيط لذاته، متساو معها، مُقْصٍ عنها كُلَّ أُخْروية» (راجع: هيغل، «علم ظهور العقل»، ترجمة مصطفى صفوان، دار الطليعة، بيروت، 1981، ص143).

(2) لا بدّ من الإشارة إلى أن جان ماري بنوا (Benoist) هو منظم الحلقات الدراسية المجموعة في كتاب «الهوية»، الذي أشرف عليه ليفي - ستراوس. راجع، المصدر المذكور آنفاً، ص17.

(3) تبيَّن لليفي - ستراوس، من خلال الحلقات الدراسية المشار إليها أعلاه (انظر الحاشيتين رقم 6 و47)، أنه - بالرغم من الفوارق الجغرافية والمضامين الثقافية المتباعدة التي تفصل بعض المجتمعات عن بعضها الآخر (جماعات أفريقية، مجموعات أوروبية) - يلاحظ الإتنولوجي بأن هذه المجتمعات لا تطرح هويتها كجوهر، بقدر ما تطرحها كجملة عناصر يُعاد بناؤها بطرق مختلفة تبعاً للثقافات المعنية. كما تبيَّن له، على صعيد آخر، أن مساءلة جملة ميادين - كالرياضيات والألسنية وعلم الحياة والفلسفة - عن معنى الهوية تؤدي إلى نفس النتيجة، أي نقد فكرة الهوية كجوهر ثابت. راجع: ص330 و331.

مجرد حدّ «نظري» يفسّر لنا عدداً من الأشياء لا جوهراً ديناميأً أو ماهية صافية. ولا يعني ذلك، إلغاء الفوارق واحتواءها، بقدر ما يعني محاولة تفسيرها والاعتراف بها. إن الانطلاق من الهوية، كتعبير عن ذات فردية أو جماعية، حدّ لا غنى عنه للتفسير، إنها بؤرة لاستمداد المعنى، وإطار للتعرّف، وأصل للانتساب. وبالتالي، فهي منتجة للفرق والتمايز بين الذات والغير. ولكن وجود الفارق لا يعني، بأي حال، التأكيد على معنى الهوية المطلقة، أو على الانغلاق التام، لأن من شأن ذلك أن يُفضي إلى إلغاء الآخر في الداخل وفي الخارج، كما مر بنا ذكره.

إن نقد الهوية هذا، يلقي ضوءاً جديداً على أزمة الهوية التي تعيشها المجتمعات العربية الإسلامية، أو النخب المثقفة في هذه المجتمعات على وجه أصح. لا شك، أن هذه الأزمة ليست جديدة، فقد بدأت تعتمل في الوجدان العربي منذ التوسع الغربي، أي منذ الاحتكاك بآخر، قدَّم نفسه النموذج الوحيد للتقدّم والإطار الوحيد الممكن للنمو التاريخي وللدخول في عالم المعاصرة، لذا يمكن القول، بأن محاولات اكتشاف الذات والتأكيد على الهوية إزاء الغرب ـ كما تُبذل مجدداً ـ تستعيد، في حقيقة الأمر، بداية النهضة مع تأكيدها على مدى التشويه الذي أحدثه الغرب في الشخصية القومية أو الإسلامية، على امتداد الفترة الذي فرض فيها هيمنته على البلدان العربية والإسلامية. إن هذه المحاولات تقول لنا بأن التغريب أضاع منَّا الهوية، وأفقدنا

الأصالة، وإنه، بسبب من ذلك، وقف حائلاً بيننا وبين الاستقلال، وأعاق زمننا عن النمو وشخصيتنا عن التفتح والإبداع. وبناءً عليه، يرى أصحاب هذه المحاولات، أنه لن تقوم لنا قائمة إلَّا إذا استعدنا هويتنا وانتسبنا إلى ذواتنا، وهو السبيل الوحيد إلى مقاومة الآخر المهيمن.

بيد أن ثمة فرقاً بين كل ما يقوله السلفيون في مطلع عصرِ «النهضة»، وما يقوله دعاة العودة إلى الذات اليوم، فقد اعتبر الأُوَل، أن العودة إلى الأصل هي السبيل الوحيد إلى بعث عربي إسلامي حقيقي، لمَّا واجهوا حضارة غربية متفوقة. وبذلك، نسبوا الانحطاط والتأخر إلى الابتعاد عن الأصل وفقدان الإلهام الأساسي. من هنا، كانت الدعوة إلى الإحياء والاستنهاض. بينما يعتبر الأخيرون، أن العودة إلى الذات هي استعادة لمقوِّمات الشخصية التي قهرها الغرب وشتّتها، وذلك بعد قرن ونيّف على اختراق الغرب لمجتمعاتنا وثقافتنا بالذات. كان الأُوَل يرون انحطاطاً وتأخراً، أما الأخيرون فلا يرون في الأزمة إلَّا الوجه الغربي فيها. إنهم يعتبرون أن الغرب هو صانع أزمتنا وخالق مشكلاتنا، وذلك مع تجاهل تام لما آل إليه وضع الاجتماع العربي والإسلامي قبل الاختراق الغربي له. في الحقيقة، لم يكن هذا الاجتماع «فردوساً أرضياً» تحوّل بفعل الحدث الغربي إلى جحيم، ولم تكن المجتمعات الأهلية التي خضعت للسيطرة الغربية، في حال من «النعيم» حوّله الآخر إلى بؤس وشقاء. ولم تكن الثقافة السائدة أو

المسيطرة على قدر من الحيوية والنشاط تسمع بالمقاومة والدفاع، فالعالم الإسلامي كان قد وصل إلى نوع من الركود، والحضارة الإسلامية كانت قد توقَّفت عن نموها وإشعاعها. كان ثمة تواصل، ولكنه فقد الزخم والدينامية، اللذين تميّز بهما عند البدء.

لا شك، أن الغرب فرض سيطرته السياسية، ولكنه مثَّل أصلاً، ولا يزال يُمثّل، إشكالاً بالنسبة إلى الفكر العربي والإسلامي، وذلك بقدر ما ساهم، ليس فقط بهذه العودة إلى الذات، بل أيضاً بتأثيره في نظرتنا إلى ذاتنا، أي بخلخلته لوعينا بذاتنا. وهو ما شكّل باعتقادي أساس التماهي مع الغرب. ربما انطوى هذا التماهي على شيء من الاستلاب أو الارتهان الثقافي للآخر المتفوّق، ولكنّ هذا الارتهان ليس سلباً خالصاً، لأنه يصير جزءاً من حقيقة الذات ومن الوعي بها. ولا يفلت المقال السلفي من شباك هذه الحقيقة، أي التماهي مع الآخر. وإنه لمن الخطأ - إن لم يكن من السذاجة - أن نعتقد بأن ثمة اغتراباً فرضه الآخر، ينبغي العودة عنه للتفتيش عن مكامن الذات الأصيلة، وعن عناصر الثقافة الأهلية. فالثقافة الأهلية تمنح القدرة على مقاومة الغير ومجابهته، وتعبِّر عن إرادة جماعة ما في أن تبقى هي هي؛ وبمعنى آخر إذا كان المجتمع الأهلي يختزن ثقافةٍ ما، فإن هذا المجتمع ينزع بطبيعته إلى ممانعة الدولة، التي تسعى إلى الدمج والتوحيد وإلغاء الفوارق، بينما لا يشكِّل مقال المثقفين العضويين - إذا جاز القول - سوى جزء من سلطة قائمة، أو تخيّل لسلطة محتملة.

فالثقافة الأهلية ليست عبارة عن سياسة خارجية للمجتمع الأهلي تجاه الآخر (الغرب) وحسب، ولكنها تنمّ أيضاً عن سياسة داخلية إزاء مشكلة السلطة في الداخل. ومن هذا المنظار ينبغي النظر إلى الثقافة العربية الأهلية.

ثمة حقيقة تثيرها الجدالات الدائرة حالياً حول الإسلام والغرب. وينبغي الاعتراف بها: إننا ما نزل نعيش أزمة هوية. فلم تحسم مسألة الانتماء بعد، ولم تتضح معالم مشروع تاريخي يعيد صياغة الحياة العربية، وهذا ما يفسِّر بعض التخبّط الذي يعاني منه الفكر العربي. إننا لم نعقل حقاً ذاتنا التاريخية، بالرغم من كثرة المقالات عنها، بل يمكن القول تحديداً: إن المثقفين العرب وخاصة في المشرق[1] لم يدركوا تماماً ما يعنيه الإسلام، بالنسبة إلى تمثّل هويتهم. فالهوية الإسلامية محتاجة فعلاً إلى أن تُعقَل، ويعاد اكتشافها، خاصة وأن العلاقة بين الإسلام والعروبة علاقة مميزة، لا نجد أفضل من صياغة فون غرونباوم لها[2]: الإسلام محوري، بالنسبة إلى العرب على قدر ما العربية محورية بالنسبة إلى الإسلام. بيد أن الاعتراف بأن الإسلام محتاج إلى إعادة اكتشاف، لا يعني أن ما نشهده اليوم هو «تغريب» شامل، ولا يعني نفيه بأنه كانت لنا هوية، أفقدنا إياها الغرب. لم يكن الغرب مجرد حدث سياسي في حياتنا ومجتمعاتنا، بل هو أيضاً حدث

(1) ربما كان المثقف في دول المغرب أكثر وعياً بالإشكال الإسلامي، كما يبدو من كتابات المثقفين المغاربة، على خلاف المثقف المشرقي الذي دفعته الثورة في إيران مؤخراً إلى إعادة البحث في هذا الإشكال.

(2) وردت هذه المعادلة في مقدمة جاك بيرك لكتاب: فون غرونباوم، «هوية الإسلام الثقافية»، غاليمار، 1973، ص IX.

ثقافي بالمعنى الأشمل للكلمة.

لذلك، يمكن القول إن التوسع الغربي أدى إلى اختراق ثقافي شامل لمجتمعاتنا، يبدأ من تنظيم الدول وينتهي بأدق تفاصيل الحياة اليومية؛ وليس أمراً عارضاً أن ينسج أهل الشرق على منوال الغرب، في بناء دولهم وفي طرز حياتهم وفي شتى مناحي نشاطاتهم. فالأوروبية أصبحت جزءاً من حقيقة الآخر، والمسلم تحديداً كما يقول جعيّط. فهي، بسبب من عالميتها، اخترقت خصوصية الآخرين. ألم يتجاوز الإسلام في عصره الذهبي مجاله الحيوي إلى دوائر أخرى متميّزة عنه بسبب من عالميته؟ مما يثبت بأن تماهي العربي أو المسلم مع ذاته لم يكن ليتم إلّا عبر الآخر. لن نصبح غربيين بالطبع: إن محاولات اللحاق بالغرب قد فشلت، فالمسلم يبقى مسلماً والأوروبي أوروبياً، كما يقول جعيط أيضاً. ولكن ذلك لا يعني بأية حال، أن ثمة ماهية صافية يمكن استعادتها، أو أصلاً أول ينبغي العثور عليه، فليس بالإمكان استعادة النقاء الأصلي، وليس ثمة ذات قائمة بذاتها، فضلاً عن أن الذات الحضارية هي في النهاية حصيلة صراع بين ذاتيات مختلفة. ولعلَّ الهوية العربية الإسلامية تقدِّم مثلاً واضحاً على مدى التركيب الذي ينطوي عليه الإسلام.

صحيح، أن هناك ملهماً أساسياً للحضارة الإسلامية، وأن هناك منظومة كانت تحتفظ بالدوام على بعض من ثباتها، وإلّا لما أمكن الحديث عن هوية إسلامية أصلاً، ولكن هذا الثبات ليس مانعاً للتغيّر

والتعدّد؛ إذا كان ثمة إلهام أساسي فإنه يتجسد في فعل تاريخي. وإذا كان ثمة مطلق حضاري فإنه يتشابك مع المعاش والمحسوس؛ والعودة إلى الأصل لن تكون سوى استعادة: إعادة بناء لما بعثره الزمن، وإعادة توحيد لما شتته التغيُّر. إنه إعادة تأويل للإرث لا تكرِّر التأسيس ولا تشكِّل ملحقاً على النص القديم يكشف عن أشكال التماثل معه، بل عودة لا تتوقف عن تغيير النص وتحويله، عودة، بمقدار ما تنتمي إلى الأصل، تخلق في الوقت نفسه إمكان التمايز والاختلاف عنه. إن التحليل الأركيولوجي يكشف عن التنوع والتعدد والفرْق، وراء الوحدة والثبات والانسجام. والهوية الإسلامية ليست في النهاية أكثر من مركَّب، إذا ما أعيد تحليله إلى عناصره يكشف وراء الوحدة عن الفوارق بين الفرق والمذاهب، والنخب والفئات، والعناصر والأجناس، والقبائل والعصائب، وهي فوارق كانت تتمثل، على صعيد الثقافة الواحدة، باختلاف المقالات وتباين التواريخ الجزئية. إن التأكيد على الأصالة المفقودة والهوية المشتتة - وإن شكّل حافزاً بالنسبة إلى جماعة كان لها تاريخها المميز والمشرق، وكان لها حضورها العالمي - يؤدي على صعيد معرفي إلى الدوران في فراغ مفهوم، إذ يسعى إلى العثور على ما لا يمكن العثور عليه، أي استعادة «وحدة» لم تعد تعاش اليوم، ويشكِّل هذا الموقف، معرفياً، الوجه الآخر للموقف المعاكس مهما بدا الاختلاف في المنطلق والغايات المنصوبة لكل منهما؛ ونعني به الموقف الذي يدعي - انطلاقاً من ضرب من العالمية - امتلاك

المنهج القادر على إنشاء مقال «علمي» حول المجتمع العربي والدولة العربية والتراث العربي.. وهو مقال لن تكون نتيجته سوى تحصيل حاصل لا ينتج إلَّا مقدماته. وفي كلا الحالين نجد أنفسنا أمام فراغ المعنى[1]. إن التفسير الذي يرمي إلى إعادة اكتشاف الذات وبنائها لا ينبغي له - إذ ما أراد أن لا يكون مجرد دوران على الذات أو حول الغير - أن يبحث عن معنى أول يفترض أنه الأصل، الذي تصدر عنه مقالاتنا، أو أن يقيس على نموذج وحيد يعتبر صانع التاريخ والعلم، بل ينبغي له أن يكون ضرباً من «التأويل»، بما هو التأويل إثبات لأولوية معنى على آخر؛ وبمقدار ما يبرز الحركة المولّدة للمعاني، أي حركة الفوارق والاختلافات التي تدخل «التنافر» على الدلالات[2]، بما يعنيه هذا التنافر من اجتراح معانٍ جديدة. وهكذا، يعاد صنع الهوية عبر الشروخ والانكسارات، وهذا ينطبق على تاريخ الإسلام كما ينطبق على تاريخ الهويات الأخرى، فالانكسار أو التفجّر الذي يمكن أن يصيب هوية ما، هو الذي يسمح لها بالبقاء عبر التنوّع، تنوعها بالنسبة إلى ذاتها وإلى الآخرين وإلى العالم، كما يقول جاك بيرك[3].

لا شك، أن التأكيد على الهوية يبدو أمراً مفهوماً، بوصفه عنصراً مقاوماً في مواجهة الآخر، خاصة إذا كان هذا الآخر متفوقاً

(1) يقدم العديد من المقالات، التي تتحدث عن التراث، أو ترمي إلى تفسيره على اختلاف منطلقها، مثالاً واضحاً على هذا التوكيد الفارغ كما يتمثل في تكرار النصوص الكلاسيكية التي أبدعها الفكر العربي، وعلى العجز عن إنشاء مقال يقع على مسافة من النص القديم ويجدده في آنٍ، وبالتالي العجز عن تأسيس إمكان معرفي جديد يسمح للقول بأن يتجدّد ويتغيّر.

(2) راجع ما تقوله جوليا كريستيفا، في كتاب «الهوية»، المصدر السابق، ص232 و248.

(3) فون غروبناوم: «هوية الإسلام الثقافة»، المصدر السابق، ص14.

ومهيمناً، كما في حالة الغرب. والواقع، أن المقال الديني، يبدو أكثر المقالات قدرة وفعالية في مواجهة أزمة الهوية أو المعنى. فالإحساس بالانتماء الديني من شأنه رأب الصدوع ولأم الشروخ التي تحدث داخل هوية حضارية ما، إنه أداة الحفاظ على الوحدة والتماسك[1]. ولكن المقال الذي يسعى إلى التأكيد على الذات كماهية صافية، مهما اختلفت أشكال تحققها في الماضي (الإسلام، الشرق)، أو تخيّلها حديثاً (الوحدة الإسلامية، الوحدة القومية)، ومهما كانت الذرائع السياسية التي تحرك هذا المقال والهموم الإيديولوجية التي يعبر عنها، فإنه لن يفضي، في النهاية، إلى الوعي بالذات بقدر ما يُفضي إلى ضرب من شمولية تنفي الفوارق في الداخل وتنفي الآخر الغريب في الخارج. وعندها يتحوَّل إلى ضرب من «الاستغراب» على حد تعبير ادوارد سعيد. لا شك، أن تأسيس الذات لا يكون عبر مقال الآخر، بل ينبغي أن يكون قبل كل شيء، من خلال اكتشاف أبعادها وشروط تكوّنها الداخلية، كما يشير إلى ذلك كمال أبو ديب. غير أن هذا، لا يمنع الإصغاء إلى مقالٍ الآخر، لأنه إذا كان التماهي يتم عبر الآخر، فإن مقال الآخر يقول بعضاً من حقيقتنا، وخاصة إذا كان هذا

(1) كما يذهب إليه غوشيه، أو جوليا كريستيفا، أو كما حلّل ابن خلدون تأثيرات العامل الديني قبلاً. ويبدو أن الشعور بالهوية هو أقوى ما يكون في مواجهة الآخر، بل إن هذا الشعور لا يتكوَّن إلا عبر الآخر. وإذا صحٍ تحليل كلاستر من أن الحرب على الآخر هي أداة الحفاظ على الهوية، فمعناه أن الجماعة لا تشعر بوحدتها وتمايزها إلّا بصراعها مع الجماعات الأخرى. وعلى كل، فإن التاريخ المحلي عندنا أصدق دليل على ذلك، فالجماعات (الملل والطوائف) لا تشعر بتمايزها وهوياتها من خلال تقاتلها وحسب، بل ربما تصطنع الآخر والحرب من أجل الحفاظ على وحدتها. ولكن، إذا كانت الوحدة في المجتمع البدائي تنطوي على ضرب من تعليق وتجميد لسلطة البشر بعضهم على بعض، فإن وحدة الجماعات الحالية تقوم على ضرب من الانفصال السلطوي، وربما كان هذا الانفصال سبباً من أسباب التقاتل والتأكيد على التمايز.

المقال ينمّ عن وعي نقدي مضاد، يطرح على الدوام مسألة المنهج والمسبقات الذاتية، كما هو الحال في بعض المقالات الغربية عن الشرق والإسلام. وأيا كانت الاعتبارات التي تقف أو تتوارى خلق عملية التأكيد على الذات، ينبغي على هذه العملية - إذا أرادت أن لا تكون مجرّد قناع تتقنع به الذات في مواجهتها للذوات الأخرى التي تتنافر وتصطرع ضمن هوية ما - ينبغي لها أن تعمل على كشف العناصر التي تصنعها، أي ينبغي عليها أن تؤول بكل ما يعنيه التأويل، من إعادة ترتيب للأولويات والأسبقيات. وإذا كانت أزمة الهوية توحي باتباع منطق التوحيد والتماهي مع الذات، فإن هذا المنطق لن يؤدي إلى إعادة بناء الذات، ذلك أن إعادة البناء هذه، إذ تفترض وحدة جامعة، فإنها تفترض الوقوف على منطق التعدد والاختلاف، ليس بين الذات والغير فقط، بل أيضاً بين الذات والذات، أي بين الحاضر والماضي، حيث تملأ المسافة بينهما الانكسارات الزمنية، كما يملؤها الآخر إلى حدّ ما.

إن منطق الاختلاف والتعدّد في تصوّر الذات، يسمح باجتراح معنى ما، يتم من خلاله الاستمرار مع الذات والانقطاع عنها، وهو انقطاع يساهم بإحداثه التماهي مع الآخر بشكلٍ أو بآخر. صحيح أن هذا المنحى ينطوي على نقد للذات وعلى إدخال المتنافر في مبدأ الهوية، غير أن هذا النقد شرط ضروري لنشوء مقال علمي حول الذات، وهو الوجه المكمِّل للنقد الذي يوجهه الآخر لذاته في مقاله عن

الغير، ونعني به المقال الغربي عن الإسلام والشرق، الذي ينطلق من منطلق نقد الوهم الذاتي في تصوّر الآخر. لا شك، أننا لم نعد نتصوّر اليوم تكوّن المعرفة بالإنسان من دون سلطة تنشأ عبرها، أو سياسة تختفي وراءها، ولكن المعرفة تطمح إلى الكلية، وتستند إلى مكتسبات البشرية جمعاء. وإلا لانعدم العلم وأصبح الحوار مستحيلاً. وهو عبث.



إن المقال النقدي المضاد، الذي نحن بصدده، بمقدار ما يفتح أفقاً جديداً لتصوّر الآخر (العربي/المسلم) هويته، يُسهم، ولا شك، بإعادة تأمّل مشكلات الثقافة والتاريخ والسياسة في المجتمعات العربية والإسلامية. مع أننا نرى من جهة أخرى، بأن تناولاً أنتروبولوجياً لهذه المجتمعات، لا بدّ أن يلقي الضوء على الإشكالات التي تثيرها تحليلات كلاستر وغوشيه على سبيل التحديد.

وإذا كان الانتقال من المجتمع المضاد للدولة، إلى مجتمع الدولة، لا يزال يمثِّل لغزاً ينبغي فك طلاسمه، فإننا نقدِّر بأن المقاربة الأنترولوجية للمجتمعات العربية الإسلامية، التي لم تتوصل إلى أن تعقل نفسها بالكلية من خلال الدولة، كما هو الحال بالنسبة للمجتمعات الغربية، حيث للدولة الكلية القدارة والحضور والعلم، تطرح نفسها قادرة على تكوين المجتمع بأكمله، نقدِّر بأن مثل هذه المقاربة تكتسب أهمية لا يمكن التقليل منها، بالنسبة إلى فهم الإشكال السياسي المشار إليه. ونعني به، سر هذا التحوّل من مجتمع ـ حيث السلطة فيه لا تقوم

على القسر والإخضاع، أو حيث السلطة تكون «معلقة» فيه - إلى مجتمع سلطوي ناجز. ولا ندّعي أننا نقوم بمثل هذا العمل، وإنما نكتفي بتبيّن ما يمكن أن تثيره رؤية كلاستر، مثلاً، من التساؤلات حول تصوّرنا لاجتماعنا، ومنظورنا لتاريخنا، وأول هذه التساؤلات التي سبق أن طرحناها من قبل: هل يمكن المقارنة بين المجتمعات البدائية، التي لا تزال قائمة اليوم والبداية التي تحدرت منها مجتمعاتنا الحالية، «المتقدمة»، أو «النامية»، أو «المتخلفة»؟ وبمعنى آخر، هل يمكن القول بأن البدائي الحالي، يمثّل نوعاً ما المرحلة البائدة للمجتمعات العربية الإسلامية مثلاً؟ إن الإجابة على هذا السؤال تتطلّب التنقيب عن هذه المرحلة، أو البداية. ولقد أشار محمد أركون إلى أن المرحلة البائدة للمجتمعات المذكورة والتي يطلق عليها اسم «العصر الخرافي» قد طمست وعوملت على أنها «بقايا»، أو آثار للعهود البائدة، سواء في العالم الإسلامي أو في العالم الغربي. وذلك بفعل نشوء الدول المركزية وظهور «الأديان المنزلة» وهيمنة الثقافات المدونة[1]. وفي ما يختص بالحالة الإسلامية، لا شك أننا نجد في القرآن الكريم، كما نجد في المؤلفات الكلاسيكية الإسلامية، معطيات هامة تتعلّق بوضع العرب قبل الإسلام، وببداية الاجتماع عامة، سواء اختص الأمر بتسجيل وقائع الاجتماع عند عرب الجاهلية أم بإصدار أحكام تقويمية

(1) على أن أركون يلاحظ أن ثمة أنماطاً تشهدها المجتمعات الغربية والإسلامية على السواء، لا يمكن إلّا أن تحملنا على مقارنتها بالأنماط البائدة، بالرغم من اختلاف الدوافع والظروف التي تعمل على ظهورها في كل من هذه المجتمعات. (راجع، محمد أركون ولويس غارديه «الإسلام أمس وغداً»، منشورات بوشيه/ كاستل، باريس 8791، ص132 و133).

على هؤلاء، اقتضاها الوعي بالذات بعد التحوّل الذي أحدثه الإسلام. ونقصد بذلك، المقارنة أو التأكيد على التباين بين الهوية الإسلامية والهوية السابقة؛ وكذلك، نحن نجد في مقدمة ابن خلدون ملاحظات أنتروبولوجية ثمينة بشأن بداية الاجتماع العربي والإسلامي، وهذه المعطيات والملاحظات تصلح أن تكون أساساً لدراسة أنتروبولوجية للإسلام وتاريخه، سواء لجهة التنقيب عن بدايات الاجتماع العربي الإسلامي أم لجهة تفسير واقع الاجتماع والدولة في المجتمعات الإسلامية الحديثة. ولكن ذلك ليس مغنياً البتة عمَّا يقدمه البحث الأنتروبولوجي المعاصر، من معطيات وأدوات تلقي أضواء كاشفة على مسألة السلطة في تلك المجتمعات، مع التأكيد مرة أخرى على أن الإفادة من المناهج الحديثة في دراسة تاريخنا أو واقعنا، لن تكون لها أية قيمة علمية إذا لم توصل إلى إغناء البحث العلمي نفسه، في مجال الدراسات الإنسانية عامة، أي إذا لم تقدِّم معطيات أو تسلم إلى نتائج قابلة للاستخدام خارج المجال العربي/ الإسلامي، وللمساهمة الحديثة في تطوير الموقف العلمي وصياغة إشكالاته النظرية، وإذ ذاك تنحل إشكالية الخصوصية بتمفصلها مع العالمية، بوصولها إلى قدر من الكلية. ويمكن القول في هذا الصدد، إن المقولات التي صاغها بيار كلاستر (مجتمع مضاد للدولة، سلطة غير قسرية...) تكتسب قيمة خاصة في دراسة مجتمعاتنا، ليس فقط لأنها جاءت حصيلة نقد للمقال الغربي عن الآخر، ولأنها صدرت عن احترام لثقافات الغير.

وهو أمر لا بدّ أن يؤثر في طريقة وعي الآخر (العربي/المسلم) لذاته. بل أيضاً، وخاصة، بسبب ما تبديه المجتمعات العربية والإسلامية من «ممانعة» للدولة، إذا جاز القول[1].

وبالفعل، فإن الاعتراف للشعوب الوحشية باجتماعها وسياستها ليس مجرد هروب من واقع أوروبي خانق أو «يقظة» في ضمير أصابت الغربيين بسبب معاملتهم «الوحشية» للوحشيين، ولكنه موقف بدَّل بالكلية معطيات العلم الإتنولوجي.

ومع أن الدراسة الإتنولوجية للمجتمع العربي لا تزال في بدايتها[2]، إن لم نقل إنها لم تبدأ بعد، فمن الملاحظ أن معطيات «الأنتروبولوجيا السياسية» بدأت توجِّه البحث في التاريخ الإسلامي وجهة جديدة، وتشرِّع نوافذ كانت مغلقة أمام تناول مقام القول ووظيفة الكتابة وجذر الدين وأصل الدولة، وهو عمل قد يؤدي السير به وإنجازه

---

(1) يستخدم سهيل القش مصطلح «الممانعة» في قراءته للفكر السياسي العربي المعاصر، وهو مصطلح ورد عند ابن خلدون، انظر كتاب سهيل القش، «في البداء كانت الممانعة»، دار الحداثة، 1980.

(2) يلاحظ أن مقولة كمقولة «المجتمع المضاد للدولة» قد أصبح لها حضورها في بعض المقالات، التي تنظر في المسألة السياسية والاجتماعية في العالم العربي. بل يمكن القول، إن مثل هذه المقولة أصبحت تتدخَّل في تفسير الحدث اليومي والتعليق عليه، عبر المقالات الصحافية ذاتها؛ وفيما يتعلَّق بالدراسات، لا بدّ من الإشارة في هذا الصدد إلى دراسات وضاح شرارة حول الدولة، كما في كتابه «حول بعض مشكلات الدولة في الثقافة والمجتمع العربيين»؛ أو إلى دراسته الواسعة عن الحرب اللبنانية كما في كتابه «السلم الأهلي البارد»، وهي تتناول مسألة الدولة أو الحرب من منظور صراع المجتمع ضد الدولة. كما تجدر الإشارة أيضاً، إلى محاولة صدرت مؤخراً جداً لحسن قبيسي (رودنسون ونبي الإسلام، دار الطليعة)، وهي عبارة عن تعقيب مطوّل على كتاب رودنسون (محمد) الذي قام بنقله إلى العربية، وهو إذ يناقش عبر التعقيب، المنهج الذي اتبعه رودنسون في تفسير الواقعة الدينية الإسلامية، يحاول مقاربة هذه الواقعة من المنظور الذي تفتتحه أعمال كلاستر وغوشيه، أو تضيئه مباحث نيتشه. من جهة أخرى، يلاحظ أن قراءة رضوان السيد لبعض النصوص الكلاسيكية التي أنتجها الفكر السياسي العربي، توصل ـ عبر استقراء دقيق ـ إلى الإطلال على مشكلات تتناولها الأنتروبولوجيا السياسية: بداية الاجتماع. أصل السلطة.. قارن بكتابه: «الأمة والجماعة والسلطة/ دار إقرأ 1984».

إلى كتابة «أركيولوجيا» السلطة في المجتمع العربي.

أنّ تكون الشعوب الوحشية، التي لا تعرف التدوين، تملك حضارتها، معناه أن الحضارة لا تتعلّق بالكتابة؛ وأن تكون تلك الشعوب ممانعة لنشأة الدولة، معناه أن التاريخ الذي هو تاريخ التدوين، قد يكون هو تاريخ السلطة ذاتها، إذا اعتبرنا أن التدوين لم يوجد إلّا من أجل القول (Logos). وبالفعل، إذا صح أن اللغة لا تصبح لغة ما لم تتضمّن، في ثناياها، احتمال الكتابة، كما يذهب إليه المحلل النفسي مصطفى صفوان[1]، فإن هذه الأطروحة تدعم وجهة النظر القائلة بأن الكلام هو أصل السلطة، كما عبّر عنها كلاستر، الذي رأى بأن خطاب الأنبياء البدائيين حمل معه البذرة الأصلية للسلطة التي غزت الأرواح قبل سيطرتها على الأبدان (العنف)، أو كما طوّرها غوشيه من خلال فكرة «دَيْن المعنى»، حيث تُمثّل الواقعة الدينية الشكل الأول لكل سلطة.

إن وجهة النظر هذه، التي يعتبر بموجبها الكلام مفتاح السلطة، إذ تكتسب أهمية استثنائية بالنسبة إلى تحليل مسألة السلطة والدولة في الاجتماع العربي، تكتسب من جهة أخرى بعضاً من مصداقيتها، إذا عرفنا مقام القول في الثقافة العربية. وبالفعل، يحتل الكلام مقاماً

(1) ينطلق مصطفى صفوان، بهذا القول، من وجهة نظر معاكسة لما يذهب إليه معظم مؤرخي الكتابة. إن هؤلاء يعطون المرتبة الأولى للمعنى، ويعتبرون اللغة جهازاً للعلامات (من بين أجهزة أخرى) لترجمة المعاني؛ أما صفوان، فإنه يرى بأن المعنى لا ينفصل عن الدالّ أي عن العلامة، ويعتبر بذلك أن اللغة تتولد من العلامات وتفترض بذلك احتمال الكتابة، راجع مقاله عن: «الحلم والكتابة»، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 11 نيسان 1981، ص50.

رفيعاً في هذه الثقافة، ونجد أصدق دليل عليه في الحدث القرآني، وبالتحديد فيما سمي بـ«الإعجاز» القرآني، وربما كان أصحاب المذهب العقلي في الإسلام على خطأ في تفسيرهم لهذا الإعجاز. فالإعجاز أو السر لا يكمن بالإخبار عن الغيب، كما قال النظّام(1). ولا لأن الشريعة تبلغ أقصى مراتب الإقناع والتصديق عند جميع الناس، كما رأى ابن رشد(2)، بل يكمن في الدرجة الأولى في «النّظم والبلاغة»، كما ذكره القرآن نفسه، وكما أكد عليه أهل النقل. ولعلَّ النزعة العقلية المفرطة عند المعتزلة والفلاسفة، منعتهم من الالتفات إلى ما يمكن أن تتركه اللغة من التأثير على العقول بالعوالم الرمزية التي تخلقها، والإيحاءات التي تبعث عليها، وهو أمر تضيئه، حالياً، الكشوفات الألسنية التي تعتبر أن اللغة لا تقتصر على قول الأشياء بقدر ما تسقط، «نظامها الخاص» على الأشياء(3). وربما كانت اللغة العربية تقدِّم حالة نموذجية في هذا المضمار، ببلاغتها الآسرة وبيانها السحري(4)، أي بقدرتها السلطوية، إذا جاز القول؛ وهذا هو السبب الذي كان من أجله «الإعجاز» لغوياً لا معرفياً، وقد أصاب (دو لاباستيد) عين الحقيقة بقوله: إن ميزة الحضارة العربية هي «اللغة»(5). قد يكون «القرآن» ساهم بتعزيز هذه الحقيقة وترسيخها، فيما بعد، إلَّا أن هذا الأمر لا

(1) الشهرستاني. الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، مصر، 1961، ج1، ص56.
(2) ابن رشد: فصل المقال.. تحقيق ألبير نادر، بيروت، 1961، ص57.
(3) كما يذهب إليه الألسني الشهير هلمسليف. راجع كتاب زكريا إبراهيم مشكلة البنية، المصدر السابق، ص69.
(4) جاء في الحديث، «إنّ من البيان لسحراً».
(5) راجع، أدونيس: بيان الحداثة، مجلة مواقف، العدد 36، ص152.

يلغي أن ظاهرة «الإعجاز» اللغوي كانت تدل، في الأصل، على أهمية اللغة في صوغ الحياة العربية في العصر الجاهلي.

لا شك، أن التعدد القَبَلي الذي كان يؤلف المجتمع الجاهلي، كان يعني تعدد اللهجات والمقالات، إن لم يكن اللغات؛ وما الخطاب القرآني إلَّا سعي للدمج والتوحيد: الانتقال من القبيلة إلى الأمة، ومن العامية إلى الفصحى، ومن اللهجات الكثيرة إلى اللغة الواحدة[1]. ومن هنا فإننا نجد أن معظم المقالات العربية/ الإسلامية تمحورت حول هذا الخطاب، أكان ذلك في الحديث أم التفسير أم الفقه أم الكلام أم التاريخ، وحتى في الفلسفة والمنطق[2].. وإذا كانت هذه المقالات تشكِّل قوام الثقافة العربية الإسلامية، فإنها كانت تمثِّل بقدرٍ أو بآخر مقالات السلطة، لا بالمعنى الذي تُفهم فيه السلطة كمجموعة تستولي على الأمر وتسيِّر شؤون المجتمع، بل بالمعنى، الذي يفيد أن السلطة تقوم على ضرب من الانقسام الداخلي الذي لا يمكن للمجتمع أن يلتئم بدونه، أي النصاب الذي يتوسَّط بين المجتمع ونفسه، وهو توسّط يتمّ

(1) لعل هذا السياق من القول، يحملنا على طرح التساؤل حول الموضوعات الشائعة التي تعتبر العامية تنشأ من الفصحى. ألا يمكن القول، وبصورة معاكسة أن سيرورة اللغة تبدأ من العامية إلى الفصحى؟ إذا كانت اللغة تؤول، لا محالة، إلى أن تصبح لغة الثقافة والأدب (اللغة الرسمية) فإنها لن تعود عندئذٍ لغة الجماعة الواحدة المتجانسة، وما يقوله الفرنسيون، من أن الأدب لغة ثانية، مصداق على هذا الرأي. وهذه الفرضية تحمل على إعادة التفكير بمسألة العامية والفصحى، التي أعيد طرحها مجدداً. فإذا كانت العاميات لغة التخاطب والاتصال اليومي، إذا كانت العاميات أكثر تطابقاً مع كينونة المجتمعات المحلية، كما يقال؛ فإنه لا بدّ للعامية أن تتحوّل إلى فصحى، أو إلى خطاب رسمي، مهما كانت درجة التصاقها بحياة الجماعة..

(2) لا شك، أن القول الأدبي أو الشعري على اختلاف منازعه ذو صلة، هو أيضاً، بالخطاب الديني، ولكن، مع الإشارة إلى ما سبق أن رأيناه عند كريستيفا من تمييز بين الشعري والديني، إذ الأول، يميل إلى إدخال التنافر على المعنى والهوية، بينما يميل الثاني إلى لأمهما.

عبر ثقافة تعقل، من خلالها، الجماعة وجودها وهويتها، كما يتمّ عبر تقنيات المعرفة التي تسهم في تنظيم البشر وفي ضبطهم، من خلال المؤسسات الاجتماعية المختلفة.

لا شك أن ثمة فارقاً بين الخطاب الديني والمقالات العلمية. فالخطاب الديني، بوصفه تأسيساً، ينطوي على هذا التوتر بين انطوائه على جذر السلطة وامتناعه عن استعمالها[1]، بين استخدامه سلطة القول ورده مصدر هذا القول إلى العلوي والإلهي. ومن هنا، فإن إمكان استعمال هذا الخطاب لتقرير سلطة تضع الحدّ بين الواحد والآخر، هو الوجه الآخر لإمكان استعماله ضد انحراف السلطة، إن لم نقل ضد قيامها. والمراد قوله هنا، أنه بمقدار ما استُخدم الخطاب الديني أو المقالات التي تفسره وتؤوّله لقيام سلطات دينوية وتثبيتها، وبمقدار ما تحوّلت هذه المقالات إلى ثقافة مؤسسيّة أو سلطوية، كان على الجماعة أن تبتدع مقالاتها الخاصة التي تقرأ من خلاله نفسها وتعي مشكلاتها. ولا يقتصر الأمر على المنحى الصوفي، أو التيارات المعارضة التي كانت تناوىء مشروع السلطة بمشروع سلطوي آخر، بل يتعدّاها إلى ما سمي الأدب والقصص الشعبي. وبالفعل، فإن المنحى الأنتروبولوجي في تناول الثقافة العربية، لا بدّ أن يطل على مسألة الثقافة الشعبية[2]: مقامها ووظيفتها، وأن يدفع إلى قراءة

---

(1) جاء في الآية: ﴿وما أنت عليهم بوكيل﴾.

(2) تجدر الإشارة هنا، إلى الحلقات التي نشرتها صحيفة «السفير» اللبنانية. وهي عبارة عن أحاديث أجراها الكاتب المصري إبراهيم منصور مع عدد من الأدباء والمفكرين المصريين، انطلاقاً من التمييز بين ثقافتين: ثقافة شعبية =

هذه الثقافة قراءةً جديدةً[1]، بالرغم من أن الثقافات الشعبية قد أُقصيت من واجهة الثقافة الرسمية أو المؤسسية، فجُعلت على هامش هذه الثقافة، إن لم يكن قد تم كبتها ورذلها. من هنا، تشكّل العودة إلى الثقافة الشعبية أو الأهلية ضرباً من الكشف عن الذات العربية، ولكن الذات المنفية والمستبعدة. بالطبع، لا يعني هذا التناول للقول عودة إلى الشتيت، أو الاعتقاد بوجود ثقافة ليس لها طابع مؤسسي أو سلطوي، ففي القول يقبع عنف ما، كما يقول كلاستر، ولو كان عنفاً معلقاً. والسلطة تلازم الثقافة بوصفها نقيضاً للطبيعة! وإنما المراد أن نعرف كيف تصنع وحدة جماعة من الجماعات، وبالضبط كيف صُنعت وحدتنا ذات عهد، وأن نفهم لماذا، كلّما حاولنا السعي إلى الوحدة، لا نحصد سوى الانقسام والشتات.

إن تناول السلطة من خلال اللغوي والمعرفي والديني، إذ يفرض إعادة كتابة تاريخ القول، وإذ يتطلب البحث عن بداية الاجتماع العربي وتقصّي جذور الواقعة الدينية، وتَبيُّن شكلها الأول، فإنه يطرح، على الأقل، إعادة التفكير بمسألة العلاقة بين الديني والسياسي في الإسلام، وهي علاقة تمثِّل أحد إشكالات الدولة الإسلامية اليوم: هل

= وثقافة رسمية. ثقافة محلية تعبِّر عن وجدان الشخصية المصرية، وثقافة النخبة التي خضعت لـ«غسل دماغ غربي»، على حدّ قوله. وإذا كان من المفيد إعادة النظر بالمسألة الثقافية العربية، في ضوء الثقافات الشعبية، فإن العلم الأنتروبولوجي يلقي أضواء كاشفة على هذه المسألة، بصرف النظر عن اتهام منصور للمثقفين المصريين، الذين تأثروا بالثقافة الغربية، بالتغريب والخضوع لعمليات غسل دماغ.

(1) لا بدّ من الإشارة كذلك، إلى محاولة وضاح شرارة في هذا الصدد، كما يبدو من خلال قراءاته للقصص الشعبي العربي: «ألف ليلة وليلة»، «تغريبة بني هلال»، «قصة الزير سالم»، وهي قراءات نشرتها صحيفة «السفير» أيضاً.

الإسلام دين أم دولة؟ سؤال ما انفك يطرحه الفكر السياسي العربي بصدد معالجته لمشكلة الدولة، وهذا السؤال يبقى قائماً، ما دام ثمة نقص تعاني منه نظرية الدولة العربية، كما يلاحظ عبدالله العروي[1]:

«إن سؤال: ما هو مفهوم الدولة؟ لم يطرح قط، بما يكفي من الجدية، لأن يصير بإمكانه بلوغ نتائج أصيلة».

إن الاستقصاءات، التي عرضنا بعضاً من أوجهها عند كل من كلاستر وغوشيه، تسمح بصياغة جديدة لثنائية الدين والدولة، وذلك بمقدار ما تقودنا إلى التفتيش عن الديني في الدولة، وعن السياسي في الدين. إن المسألة ليست مسألة خيار بين الدين والدولة كما يطرحها البعض. فالدولة لا تطرد الدين بالكلية، والدين يحمل في طياته مشروع الدولة. هل يعني ذلك حلّ الإشكال الذي أثاره المستشرقون، منذ القرن الماضي، بشأن الإسلام: دين هو أم دولة؟ إننا نرجّح ذلك. صحيح أن التاريخ السياسي العربي شاهد على نوع من التأرجح بين المجتمع والدولة، بين الدعوة والملك، بين الأمة والسلطان، أي بين العنف والمثال الخلقي، بين الطبيعة والمفارقة، بين الواقعية والطوبى. ولكن هذا التأرجح يكشف، في النهاية، عن إشكال أعمق وأكثر خطراً: كيف تعيش الجماعة العربية، أو الإسلامية، وحدتها؟ وكيف تتدبر مسألة الانقسام الذي يشكل صلب الاجتماع الإنساني وأساس السلطة؟ وإذا كانت سيرورة الدولة تُفضي إلى السيطرة الكلية على الحيِّز

(1) عبدالله العروي، إشكالية الدولة العربية الإسلامية، مجلة المشروع، الرباط، العدد الثاني، اكتوبر 1980، ص44.

الاجتماعي، وتقليص دائرة المفارق والعلوي، فلا يمنع ذلك من بروز أشكال دينية في مجتمعات، حيث الدولة أكثر اكتمالاً وشمولية، من خلال العودة إلى الأنماط الغابرة، أو من خلال تصوّر وحدة اجتماعية خالية من التناقض والانقسامات، وهو أمر يكتسب أهمية قصوى في المجتمعات العربية والإسلامية، بسبب «الإرث التيولوجي»، أي اللاهوتي، كما يقول العروي.

إن تزاوج الدعوة والملك، كما تكررت في محاولات إنشاء الدولة الإسلامية، وإن طوبى الفلاسفة والفقهاء (بعضهم) والصوفية، مضافاً إليهما ما آلت إليه مشاريع بناء الدولة الدينية حديثاً وراهناً أيضاً، إذا كانت تدل على أهمية الديني في صوغ العلاقات السياسية في المجتمع العربي أو الإسلامي، فإنها لا تعني، من جهة أخرى، استعادة صفاء الأصل، بل تعني أن الديني شكل سياسي في النهاية، وأنه ينطوي على مشروع سلطة. والمهم عندئذٍ، أن يتجه البحث إلى شكل هذه السلطة ومقامها وكيفية إدارتها للانقسام الاجتماعي. فالمشكلة ليست إذن مشكلة الدين والدولة، بل هي مشكلة السياسي نفسه، بوصفه ينتج الاجتماعي، ويكوِّن تضاعيفه. وإذا كان الفكر العربي الكلاسيكي يصلح، كأساس، لبحث مسألة الدولة والسياسة عامة، فلعلّنا نجد عند ابن خلدون، ما يصح الانطلاق منه، لإعادة صياغة إشكالية الدولة العربية الإسلامية.

4

بيار كلاستر

المقالة الأولى

أثريات العنف

الحرب المجتمعات البدائية(*)

بيار كلاستر

إذا نظرنا في الأدب الإثنوغرافي(**) الوفير المرتبط منذ بعض العقود بوصف المجتمعات البداية وبفهم نمط اشتغالها، نرى بأنه، إذ يتطرق (في النادر) إلى العنف، فإنه يرمي بصورة رئيسية إلى البرهنة على مبلغ سعي هذه المجتمعات لضبطه وتقنينه وإضفاء الطابع الطقسي عليه، وباختصار مبلغ ميلها إلى اختزاله، إن لم يكن إلى حذفه. إنه يتحدث عن العنف ولكن ليبيّن بشكل خاص الرعب الذي يوحي به للمجتمعات البدائية، وليثبت أنها في النهاية مجتمعات ضد العنف. لذا ليس من المفاجىء أن نلاحظ في حقل البحث الإثنولوجي المعاصر غياباً شبه تام للتفكير العام حول العنف في شكله الأكثر فظاظة والأكثر جماعية في آنٍ، الأكثر نقاوة والأكثر اجتماعية: الحرب. وبناءً عليه، لو اكتفى القارىء الفضولي أو الباحث في العلوم

(*) نُشر الأصل الفرنسي في مجلة «ليبر» (Libre) منشورات بايو، باريس، العدد الأول، 1977، تحت عنوان: L'archéologie de la violence: La guerre dans les sociétés primitives.

(**) الإثنوغرافيا علم يدرس الشعوب دراسة وصفية من حيث نمط عيشها ومؤسساتها.. أما الإثنولوجيا فهي علم يدرس الظواهر التي تصفها الإثنوغرافيا لمعرفة خصائص الشعوب ومميزاتها الثقافية بغية رسم خطوط عامة لبنية المجتمعات وتطورها، وقد شكل العالم الوحشي الموضوع المفضل للبحث الإثنولوجي(م).

الاجتماعية بالمقال الإثنولوجي، أو بمعنى أدق، بعدم وجود مثل هذا المقال حول الحرب البداية، لخلص بحق خلا بعض الحكايات الثانوية إلى استنتاج مفاده أن العنف لا يَمّثُل قطّ على مسرح الحياة الاجتماعية للوحشيين(*)، وأن الكينونة الاجتماعية البداية تظهر خارج النزاع المسلح، وأن الحرب لا تتعلق بالاشتغال السوي والمألوف للمجتمعات البدائية. فالحرب مُستبعدة إذن من المقال الإثنولوجي، بحيث يكون بالمستطاع أن نعقل المجتمع البدائي من دون أن نعقل الحرب في الوقت نفسه. والمسألة تكمن بداهة في أن نعرف عما إذا كان هذا المقال العلمي ينطق بالحقيقة حول نمط المجتمع الذي يستهدفه. ولنتوقف قليلاً عن الاستماع إليه لكي نلتفت إلى الواقع الذي يتحدث عنه.

إن اكتشاف أميركا هو الذي أتاح الفرصة للغرب، كما نعلم، للقاءه الأول بهؤلاء الذين سيسمون منذ ذلك الوقت بالوحشيين. لقد وجد الأوروبيون أنفسهم لأول مرة في مواجهة مجتمع يختلف

(*) كنا نؤثر تعريب اللفظ الفرنسي sauvage بـ«برّي» بدلاً من «وحشي» لولا أن اللفظ الثاني شاع استعماله، وذلك نظراً لما يتضمنه هذا الأخير من حكم مسبق على عالم البدائيين من قبل الآخرين، وخاصة الأوروبيين الذين هم أول من بدأ بإنشاء مقالات علمية حول هذا العالم. وبالفعل، فقد حاول الغربيون أن يعقلوا المجتمع البدائي من خلال مفهومهم الخاص للاجتماع الإنساني وهو مفهوم يربط بين الاجتماع والدولة بشكل يصح معه القول بأن كل ما يقع قبل الدولة يخرج عن نطاق الاجتماع وينتمي بالتالي إلى عالم التوحش. غير أن بعض الأوروبيين أخذوا يشككون ببداهة هذا التصوُّر للاجتماع، من خلال إنشاء مقالات نقدية وضدية للنظرة التي سادت حتى الآن عن «الوحشيين»، كما يتبين بشكل خاص من تحليل بيار كلاستر. ومن جهة ثانية إذا كانت صفة التوحش قد أسندت إلى الشعوب البدائية بسبب الحرب الدائمة التي تطبع اجتماعهم كما رأى هوبز وكما يرى كلاستر، على رغم ما بينهما من اختلاف جوهري، فهل يعني ذلك أن إنسانيتنا الحديثة قد هجرت التوحش؟ ألا يشكل العنف الذي ما يزال يخيم على العالم المعاصر أثراً من آثار البدائية فينا؟ أليس ذا دلالة أن يُسمّي الفيلسوف هوبز الدولة التي تضع برأيه حدّاً لحالة التوحش بـ«التنين»، أي بالوحش(م)؟

في نمطه اختلافاً جذرياً عن كل ما كانوا يعرفونه حتى حينه. وكان عليهم أن يعقلوا واقعاً اجتماعياً ما كان ممكناً أن يلقى مكاناً له في تمثّلهم التقليدي للكينونة الاجتماعية. وبكلام آخر، لم يكن عالم الوحشيين قابلاً لأن يُعقل بالنسبة إلى الفكر الأوروبي. ولا يتسع المجال هنا لكي نحلل بالتفصيل أسباب هذه الاستحالة المعرفية الحقيقية. إنها تُعْزَى إلى اليقين الذي يصدق على تاريخ الحضارة الأوروبية كله بشأن ماهية الاجتماع الإنساني وما يجب أن يكون عليه، يقين عبّر عنه نتاج هرقليطس المتفرق منذ البزوغ اليوناني للفكر الأوروبي حول السياسي(*)، حول الـ«Polis» ونعني به أن تمثّل المجتمع كمجتمع ينبغي أن يتجسد في هيئة الواحد(**) الخارج عن المجتمع وفي الانتظام التراتيبي للمساحة الاجتماعية، وفي الوظيفة الآمرة للرئيس أو الملك أو الطاغية: لا مجتمع إلا باسم انقسامه إلى سادة وعبيد. وينتج عن هذه النظرة للاجتماعي أن لا سبيل إلى اعتبار تجمع بشري ما مجتمعاً ما لم تظهر عليه إمارات الانقسام. والحال، مَنْ هم الذين رآهم مكتشفو العالم الجديد يتدفقون على سواحل الأطلنطي؟ «أناس لا إيمان لهم ولا شريعة ولا ملك»، حسبما ذكره رواة الأخبار في القرن السادس عشر. والسبب كان مفهوماً: إن هؤلاء البشر الذين هم في حالة الطبيعة لم يكونوا قد بلغوا بعد درجة الاجتماع. وهذا الحكم

(*) إن كلمة سياسي تعني كما ترد في هذه الترجمة، وفي الكتاب عامة، الشأن أو المستوى أو البعد السياسي. وكذلك نظيراتها من المفردات مثل الاجتماعي او الديني او الاقتصادي (م).

(**) المقصود هنا حكم الفرد الواحد للكافة، وسيطرة الواحد على المجموع (م).

الذي أُطلق عل هنود البرازيل ينطوي على إجماع شبه تام، لم تخرقه سوى الأصوات المخالفة لمونتانيي ولا بواسي(*).

ولكنه إجماع لا تحفّظ عليه عندما كان يطلب بالمقابل وصف عادات الوحشيين. فمنذ القرن السادس عشر حتى النهاية (الحديثة العهد) التي تم عندها غزو العالم، نجد أن الجميع، رواداً أو مبشرين، تجاراً أو سائحين متعالمين(**)، يجمعون على هذه النقطة: وهي أن الشعوب البدائية، سواء كانت أميركية (من ألاسكا حتى أرض النار) أو أفريقية، من سهب سيبيريا أو جزر مالينيزيا، من بدو الصحارى الاسترالية أو زراع غابات غينيا الجديدة الحضر، تبدو دوماً وكأنها مولعة بتعاطي الحرب. إن صفتها الحربية على وجه الخصوص هي التي تصدم المراقبين الأوروبيين من دون استثناء. كما يبدو من التراكم الهائل في الوثائق التي جُمعت من خلال الأخبار التاريخية وروايات المسافرين وتقارير الكهنة والقساوسة والمهرّبين والعسكر، حيث ينبثق أول ما ينبثق وبشكل لا جدال فيه الصورة الأكثر بداهة التي يقدمها دفعة واحدة التنوع اللامتناهي في الثقافات الموصوفة، ألا وهي صورة المحارب. وهي صورة مسيطرة إلى حدّ يسمح بتسجيل الملاحظة السوسيولوجية(*) الآتية: إن المجتمعات البدائية هي

(*) مونتانيي (Montaigne) كاتب فرنسي (1533 ـ 1592) ولابواسي (La Boétie) كاتب فرنسي أيضاً ذو نزعة رواقية ومن أصدقاء مونتانيي (1530 ـ 1563) (م).

(**) استعملنا لفظ متعالم لتعريب اللفظ الفرنسي: Savant عندما يرد كصفة، ويقصد به إظهار العلم أو زعمه (م).

(*) استخدمنا سوسيولوجي للدلالة على الصفة العائدة لعلم الاجتماع (Sociologique) تمييزاً لها عن الصفة العائدة لموضوع علم الاجتماع، أي اجتماعي (Social). وهذا إشكال من إشكالات الترجمة على أي حال (م).

مجتمعات عنف، والكينونة الاجتماعية البداية هي كينونة - من أجل - الحرب.

المقال الطبيعي

هذا هو الانطباع الذي تكوّن في كل الأحوال وفي كل الأقاليم وعلى امتداد قرون عدة لدى شهود مباشرين كان الكثيرون منهم يشاطرون القبائل المحلية حياتها لسنوات طويلة. وإنه لمن السهل على قدر ما هو غير مفيد أن نقوم بعملية انتقاء من بين هذه الأحكام المتعلقة بجماعات ذات أصقاع وأزمان مختلفة تمام الاختلاف. في الواقع إن الاستعدادات العدوانية لدى الوحشيين كانت دائمة تقريباً موضعاً لأحكام قاسية: كيف يمكن فعلاً تنصير(**) أناس وترويضهم وإقناعهم بفضائل العمل والتجارة بينما همّهم الرئيسي محاربة جيرانهم أو الثأر لهزائمهم أو تمجيد انتصاراتهم؟ والحقيقة أن الرأي الذي أعطاه المبشرون الفرنسيون والبرتغاليون عند منتصف القرن السادس عشر في هنود التوبي (Tupi) الذين كانوا يقطنون الساحل البرازيلي يستبق ويكثف كل المقالات اللاحقة: فهم يقولون لولا الحرب الدائمة التي تخوضها القبائل بعضها ضد بعض لما كان بلدهم يتسع لساكنيه. إن سيادة الحرب في حياة الشعوب البدائية هي التي استأثرت بصورة جوهرية باهتمام منظري المجتمعات. لقد عمد

(**) أي جعله نصرانياً (م).

توماس هوبز(*) إلى معارضة حالة المجتمع (الاجتماع) التي هي في نظره مجتمع الدولة، بالصورة اللاواقعية ولكن المنطقية للإنسان في حالته الطبيعية، حالة البشر قبل عيشهم في مجتمع، أي قبل عيشهم «تحت سلطة عامة يهابها الجميع». والحال، بِمَ تتميز الحالة الطبيعية للبشر؟ إنها تتميز بـ«حرب كل واحد ضد كل واحد». ولكن سيقال بأن هذه الحرب التي تضع ضد بعضهم البعض بشراً مجردين اخترعوا لحاجات القضية التي يدافع عنها مفكر الدولة المدنية، سيقال بأن هذه الحرب الخيالية لا صلة لها بتاتاً بالواقع التجريبي والأثنوغرافي للحرب في المجتمع البدائي. من الجائز ذلك. ومع ذلك، فإن هوبز ذاته كان يعتقد أن بمقدوره إيضاح الأساس المتين الذي بني عليه استنتاجه بالرجوع الصريح إلى واقع ملموس: فالحالة الطبيعية للإنسان لا تعني فقط بناءً مجرداً قام به فيلسوف، ولكنها تعني أيضاً المصير الفعلي والملاحظ لإنسانية اكتُشِفت مجدداً. يقول هوبز: «قد نتصور بأنه لم يسبق مطلقاً وجود مثل هذا الوضع، ولا قبل حالة الحرب هذه. وإنني أعتقد فعلاً بأن الأمور لم تجر أبداً على هذا النحو بصورة عامة في العالم بأسره. ولكن ثمة أماكن كثيرة حيث يعيش الناس حالياً على هذا النحو. وبالفعل، ففي العديد من المواضع في

---

(1) يحتل توماس هوبز مكانة كبرى في الفكر السياسي (والفلسفي) لا تقل أهمية في نظر البعض عن المكانة التي يحتلها مكيافللي. ولكن فكره لم ينل، بالرغم من ذلك، الاهتمام الكافي عند العرب. إذ إن ما كتب عنه باللغة العربية لا يزيد عن صفحات متفرقة كما يرى أمام عبد الفتاح إمام. ولذلك حاول هذا الأخير القيام بتشريح «التنين» وهو أشهر مؤلفات هوبز، في مجلة «المعرفة» الدمشقية، انظر العددين 229 ـ 230 السنة العشرون، آذار ونيسان 1981 (م).

أميركا، يعيش الوحشيون حتى يومنا من دون حكومة على الإطلاق وبصورة شبه حيوانية كما وصفتها أعلاه، باستثناء حكم بعض الأسر الصغيرة التي يتعلق الوئام بينها بغريزة الاشتهاء الطبيعي»[1]. ولن ندهش أكثر من اللازم لوجهة نظر هوبز التي تنطوي على تحقير هادىء للوحشيين. فهي أفكار تلقاها من عصره (ولنكرر بأنها أفكار رفضت من قبل مونتانيي ولا بواسي) ومفادها: إن مجتمعاً بلا حكومة أو دولة ليس مجتمعاً. إذن يبقى الوحشيون خارج دائرة الاجتماعي ويعيشون في الحالة الطبيعية للبشر حيث تسود حرب كل واحد ضد كل واحد. لم يكن هوبز يجهل النزعة الحربية الشديدة عند الهنود الأميركيين، ولهذا كان يرى في حروبهم الحقيقية التأكيد الساطع على اليقين الذي اطمأن إليه: إن غياب الدولة يسمح بتعميم الحرب ويجعل من المستحيل تأسيس الاجتماع.

إذا كانت المعادلة التي تساوي بين عالم الوحشيين وعالم الحرب لم تثبت صحتها باستمرار على الصعيد «الميداني»، فإنها تخترق كل التمثلات حول المجتمع البدائي، سواء كانت شعبية أو متعالمة.

فها هو فيلسوف آخر، سبنسر، يكتب في مؤلفه (مبادىء علم الاجتماع): «إن الأحداث التي تهيمن على حياة الوحشيين والبرابرة هي الحروب»، فكان بذلك صدى لما كان قد قاله قبله بثلاثة قرون

(1) هوبز، التنّين، منشورات، سيراي، ص125.

اليسوعي سواريز دي سوزا حول قبائل التوبينامبا البرازيلية: «بما أن التوبينامبا يتميزون بنزعة حربية شديدة، فإن كل اهتمامهم ينصب على معرفة كيفية خوض الحرب ضد أعدائهم». ولا يستأثر سكان العالم الجديد وحدهم بشهوة الحرب ففي كتاب بات قديماً لموريس ر.دافي[1]، يقوم المؤلف الذي كان يفكر في أسباب ووظائف الحرب في المجتمعات البدائية، بنمذجة نسقيه[2] لما كانت تعلّمه الإثنوغرافيا حول هذا الموضوع وقتئذٍ. وينتج من التنقيب المتناهي في دقته الذي قام به دافي ما عدا استثناءات نادرة جداً (أسكيمو الوسط الشرقي) أنه ما من مجتمع بدائي يفلت من شباك العنف، وأنه ما من مجتمع بدائي، مهما كان نمط إنتاجه ونظامه التقني - الاقتصادي ووسطه البيئوي يجهل أو يرفض نشر العنف من خلال الحرب، العنف الذي تنضوي تحته بالذات كينونة كل مجموعة متورطة في نزاع مسلح. يبدو إذن من الثابت بأنه لا يمكن عقّل المجتمع البدائي من دون عقل الحرب أيضاً التي تأخذ بُعداً كلياً[3] بوصفها معطى مباشراً، من معطيات السوسيولوجيا البدائية.

هذا الحضور الكثيف للواقعة الحربية يقابله، إذا أمكن القول، صمت الإثنولوجيا الأحدث عهداً التي ترى بأن العنف والحرب لا يوجدان إلا من خلال الوسائل الخاصة لمنعهما. فمن أين يأتي هذا

(1) م.ر.دافي، الحرب في المجتمعات البدائية، بايو، 1931.
(2) نسقيه: Systématique (م).
(3) كلي: Universel (م).

الصمت؟ من المؤكد أنه يأتي أولاً من الشروط التي تعيش فيها حالياً المجتمعات التي يهتم بها علماء الأثنولوجيا. فنحن نعلم بأنه لم يعد يوجد قط في العالم مجتمعات بدائية حرة ومستقلة ومتميزة بصورة مطلقة، ومن دون صلة بالوسط الاجتماعي والاقتصادي لـ«البيض». وبعبارة أخرى، لم تعد تتاح لعلماء الأثنولوجيا الفرصة لمراقبة مجتمعات على درجة من العزلة كافية لكي تمكّن لعبة القوى التقليدية التي تحددها وتدعمها من أن تجري بحرية. فالحرب البداية غير مرئية لأنه لم يعد هناك محاربون لصنعها. وبهذه الصفة فإن وضعية قبائل اليانومامي الأمازونية هي وضعية فريدة: إن العزلة التي امتدت قروناً لهؤلاء الهنود، الذي هم من دون شك، آخر أكبر مجتمع بدائي في العالم، سمحت لهم بأن يعيشوا حتى اليوم وكأن أميركا لم تكن قد اكتشفت. وعند هؤلاء أيضاً يمكن لنا أن نلاحظ وجود الحرب في كل مكان. وليس هذا أيضاً سبباً لكي نرسم من ذلك، كما يفعل البعض، لوحة كاريكاتورية حيث الميل إلى الإثارة يغطي على مقدرة فهمنا لأوالية سوسيولوجية فعالة[1]. وباختصار، إذا كانت الأثنولوجيا لا تتحدث عن الحرب، فلأنه لم يعد من مجال للحديث عنها، ولأن المجتمعات البدائية، عندما أصبحت موضوعاً للدراسة، كانت قد بدأت تدخل في طريق التصدع والتفكك والموت: فكيف يمكن لها أن تقدم لنا مشهد حيويتها الحربية الحرة.

(1) راجع ن. أ. شانيون «يانومامو»، الشعب المفترس، هولت رنيارت ووستون، 1968.

ولكن، ربما ليس هذا السبب الوحيد. يمكن لنا فعلاً أن نفترض بأن علماء الإثنولوجيا عندما يجدون أنفسهم على مقربة من مكان عملهم لا يحاصرون المجتمع الذي يختارونه بكراساتهم وبآلاتهم المسجلة وحسب، ولكن أيضاً بمفهوم مكتسب سلفاً عن الكينونة الاجتماعية في المجتمعات البداية، ومن ثمّ عن مقام[1] العنف فيها وعن الأسباب التي تطلقه والآثار التي يمارسها. وليس بإمكان أية نظرية عامة للمجتمع البدائي أن تقتصد في تناولها للحرب. ليس فقط لأن مقال الحرب يشكل جزءاً من مقال المجتمع، ولكن أيضاً لأنه يعيّن له معناه: إن فكرة الحرب هي مقياس فكرة الاجتماع. ولذلك فإن غياب التفكير حول العنف في الإثنولوجيا الحالية، يمكن تفسيره أولاً بالغياب الفعلي للحرب الناتج عن فقدان الحرية التي تجعل الوحشيين يعيشون في حالة من المسالمة التي أكرهوا عليها، وثانياً بالالتصاق بنمط من المقال السوسيولوجي يميل إلى استبعاد الحرب من حقل العلاقات الاجتماعية في المجتمعات البدائية. والمسألة هي بداهة أن نعرف إذا كان مثل هذا المقال يتطابق مع واقع الاجتماع البدائي. ومن المناسب أيضاً قبل مساءلة هذا الواقع أن نعرض، بإيجاز، المقال الذي وصل إلينا حول المجتمع والحرب البدائيَيْن، إنه مقال متنافر ينحو باتجاهات ثلاثة كبرى: ثمة مقال ذو منزع طبيعي، ومقال ذو منزع اقتصادي، ومقال ذو منزع تبادلي.

(1) استخدمنا لفظ «مقام» لتعريب Statut، على غرار ما فعله كمال أبو ديب (م).

إنـا نجد المقال الطبيعي معروضاً بثقة فـريـدة مـن قبل أ. لـوروا ـ غورهـان في مؤلفه «الإيـمـاءة والـكـلام»، وبشكل خاص فيما قبل الفصل الأخير من الجزء الثاني، حيث يشرح المؤلف مفهومه التاريخي ـ الإثنوغرافي للمجتمع البدائي وللتحولات التي تعمل على تغييره، يشرحه بإسهاب أريد منه أن لا يناقش (ومع ذلك فهو يخضع للنقاش جدّاً). إن مشروع لوروا ـ غوهان العام يتضمن منطقياً، طبقاً للاقتران الذي لا فُكاك منه بين المجتمع البائد والظاهرة الحربية، نظرة للحرب البدائية يتحدد معناها بشكل كافٍ بالروح التي تسري في العمل كله وبعنوان الفصل الذي تقع فيه: الجسم[1] الاجتماعي. فوجهة النظر العضوية المؤكد عليها بصراحة تستدعي وتتضمن بطريقة متماسكة كلياً فكرة ما عن الحرب. فما هو إذن رأي لوروا ـ غوهان في العنف؟ إن جوابه واضح: «يرتبط السلوك العدواني بالواقع الإنساني منذ الأستراليين القدامى[2] على الأقل. والتطور المتسارع للجهاز الاجتماعي لم يتغير في شيء خلال السياق البطيء للنضج العرقي» (ص237). وهكذا يُعزى العدوان بوصفه تصرفاً، أي استخدام العنف، إلى الإنسانية بوصفها نوعاً، بحيث يشاركها في امتدادها. فالعنف كخاصية حيوانية[3] إجمالاً للنوع البشري تتعيّن ماهيته هنا بوصفه واقعة نوعية (تخص نوعاً من الأنـواع) لا مرد لها، بوصفه معطى

(1) تستخدم كلمة «جسم» هنا بالمعنى العضوي لها Organisme (م).

(2) وهم الرجال الذين عاشوا في أستراليا القديمة وكانوا يستعملون النار والحجر (م).

(3) تعني كلمة «حيوانية» هنا ما يختص بعلم الحيوان: Zoologique (م).

طبيعياً يضرب بجذوره في كينونة الإنسان البيولوجية. وهذا العنف النوعي المتحقق في السلوك العدواني ليس من دون سبب أو غاية، فهو دائماً مصوّب وموجه نحو هدف: «يظهر العدوان في مجرى الزمان كله كتقنية ترتبط أساساً بالكسب. ويكمن دوره لدى البدائيين أصلاً في الصيد حيث يمتزج العدوان والحصول على الطعام» (ص236). فالعنف الملازم للإنسان ككائن طبيعي يتحدد إذن كوسيلة للعيش، كوسيلة لتأمين العيش، كوسيلة لغاية كامنة في صميم الجسم الحي: البقاء، من هنا المماثلة بين الاقتصاد البدائي واقتصاد القنص. فالإنسان البدائي محكوم عليه بما هو إنسان بالسلوك العدواني، وهو قادر ومكره في آن بما هو بدائي على أن يؤلف بين طبيعيته وإنسانيته في الترميز[1] التقني لعدوانية تصبح منذئذٍ مفيدة ومنتجة بعد أن تتحول إلى صيد.

ولْنقبل بهذا التمفصل بين العنف المدرج في تقنية لاكتساب الأطعمة وبين كينونة الإنسان البيولوجية التي تقوم مهمتها على حفظ سلامته. ولكن أين يقع هذا العدوان الخاص جداً والذي يتجلى في العنف الحربي؟ إن لوروا - غوهان يشرح لنا الأمر كما يلي: «إن تماثلاً دقيقاً ينشأ بالتدريج، بين الصيد وصنوه، الحرب، بقدر ما يتركز كل واحد منهما في طبقة تتولد من الاقتصاد الجديد، اقتصاد رجال السلاح» (ص237). وهكذا إذن يُطوى في عبارة السرّ الذي يكمن في

(1) الترميز (Codage) هو التحويل الرمزي. فالصيد يصبح هنا رمزاً تقنياً للسلوك العدواني (م).

أصل الانقسام الاجتماعي، هي عبارة «التماثل الدقيق»؟ التي يتحول الصيادون بواسطتها شيئاً فشيئاً إلى محاربين يملكون مذ ذاك بسبب احتفاظهم بالقوة المسلحة الوسائل التي تمكنهم من ممارسة السلطة السياسية لصالحهم على سائر الجماعة. إننا ندهش للخفة التي يتضمنها مثل هذا القول، بقلم عالم يعتبر نتاجه بحق نموذجياً في تخصصه في ميدان ما قبل التاريخ. قد يتطلب كل هذا عرضاً خاصاً. ولكن الدرس الذي ينبغي استخلاصه واضح: يوجد حقاً شيء أكثر من التهور في المراهنة على الاتصالية[1] في تحليل الوقائع الإنسانية وفي رد الاجتماعي إلى الطبيعي، والمؤسسي إلى البيولوجي. بينما المجتمع الإنساني يتعلق بعلم الاجتماع وليس بعلم الحيوان.

فلنعد إذن إلى موضوع الحرب. فهذه تتلقى إذن من الصيد، كتقنية للحصول على الغذاء، شحنتها العدوانية، وهي ليست سوى تكرار أو صنو، أو إعادة انتشار الصيد: وبمعنى أكثر ابتذالاً، فالحرب في نظر لوروا ـ غوهان إنما هي صيد الإنسان للإنسان. أصحيح ذلك أم خطأ؟ ليس من الصعب الإجابة، لأنه يكفي أن نرجع إلى هؤلاء الذين يعتقد لوروا ـ غوهان بأنه يتحدث عنهم، أي البدائيين المعاصرين. فماذا تعلمنا التجربة الإثنوغرافية؟ من البديهي فعلاً بأنه إذا كان هدف الصيد هو الحصول على الغذاء فإن الوسيلة إلى بلوغ ذلك هي العدوان: يجب قتل الحيوان بغية أكله. ولكن ينبغي عندئذٍ أن نُدخِل

(1) يقصد بالاتصالية هنا (Continuité) اعتبار الواقعة الاجتماعية كاستمرار للواقعة الطبيعية (م).

في حقل الصيد بوصفه تقنية للحصول على الغذاء كل التصرفات التي تؤدي إلى هلاك شكل حياتي آخر بقصد التغذي به: ليس فقط الحيوانات والأسماك والطيور الآكلة للحوم، ولكن أيضاً أكلة الحشرات (عدوان الطَيْير على الذبابة لازدرادها، إلخ). وبالفعل كل تقنية عنيفة للحصول على الغذاء ينبغي أن تحلل منطقياً بتعابير السلوك العدواني، ولا يوجد أي سبب لإعطاء الصياد الإنساني امتيازاً على الصياد الحيواني. والحقيقة أن المحرك الرئيسي للصياد البدائي، هو الشهيَّة، باستثناء أي شعور آخر. (إن حالة الصيد غير الغذائي، أي الطقسي، تتعلق بميدان آخر). وما يميز الحرب جذرياً عن الصيد هو أن الأولى ترتكز كلياً على بُعد غائب في الثاني: العدوانية. ولا يكفي أن يقتل السهم عينه إنساناً أو قرداً لكي نماثل بين الحرب والصيد.

ولذلك لا يمكن حقاً أن نردّ الواحد منهما إلى الآخر: فالحرب هي سلوك عدواني خالص. وإذا كانت الحرب تعني الصيد فإن الحرب تعني إذن صيد الإنسان للإنسان، ويصبح الصيد عندئذٍ الحرب على البيزون[1] مثلاً. إن هذا الاختزال للحرب إلى صيد كما يقوم به لوروا ـ غوهان لا يرتكز على أي أساس، إلا إذا افترضنا أن هدف الحرب هو دوماً غذائي وأن موضوع هذا النمط من العنف هو الإنسان بوصفه طريدة مخصصة لكي تؤكل. لأنه إذا كانت الحرب هي فعلاً «صنو» الصيد: فإن هذا يفضي إلى تعميم أكل لحم البشر. غير أننا نعلم

(1) البيزون (Bison) ثور أميركي له عند كتفيه سنام (م).

حق العلم بأن الأمر ليس كذلك إطلاقاً: حتى عند أكلة لحم البشر لا تهدف الحرب قط إلى قتل الأعداء بغية أكلهم، وفضلاً عن ذلك، إن هذا الإضفاء للطابع «البيولوجي» على نشاط مثل الحرب يؤول لا محالة إلى إفراغها من بعدها الاجتماعي الخاص: إن القلق الذي يطبع مفهوم لوروا ـ غوهان يفضي إلى انحلال السيوسيولوجي في البيولوجي بحيث يصبح المجتمع جسماً اجتماعياً وبحيث يتكشف سلفاً بطلان كل محاولة ترمي إلى تمفصل مقال حول المجتمع لا يصدر عن علم الحيوان. والمطلوب أن نثبت على النقيض من ذلك، بأن الحرب لا تدين بشيء إلى الصيد، وأنها لا تتجذّر في واقع الإنسان كنوع، بل في الكينونة الاجتماعية للمجتمع البدائي، ولا تشير بشموليتها نحو الطبيعة، بل نحو الثقافة.

المقال الاقتصادي

أما المقال الاقتصادي فهو نوعاً ما مقال مغفل، بمعنى أنه ليس نتاجاً محدداً لِمُنَظِّر معين، ولكنه بالأحرى تعبير عن قناعة عامة وعن ثقة غامضة بالحس العام. وقد تكوّن هذا «المقال» في القرن التاسع عشر منذ الحين الذي بُدِءَ به في أوروبا عَقّل فكرة الوحشية وفكرة السعادة بصورة منفصلة، ومنذ الحين الذي بطل فيه، خطأ أو صواباً، الاعتقاد بأن الحياة البدائية كانت هي الحياة السعيدة. لقد حصل عندئذ انقلاب المقال القديم إلى ضده. وأصبح عالم الوحشيين منذئذٍ، خطأ أو صواباً،

عالم الشقاء والتعاسة. وقد اكتسبت هذه «المعرفة» الشعبية مؤخراً من العلوم المسماة إنسانية مقاماً علمياً، فأصبحت مقالاً متعالماً أي مقال العلماء: إن مؤسسي الأنتروبولوجيا الاقتصادية إذ استقبلوا يقين الشقاء البدائي، بوصفه حقيقة، فقد كرسوا أنفسهم لتبيان أسبابه والكشف عن نتائجه. لقد نتج إذن عن هذا الالتقاء بين الحس العام والمقال العلمي هذا الإعلان الذي لم يتوقف علماء الإثنولوجيا عن الثرثرة به: إن الاقتصاد البدائي هو اقتصاد كفاف يسمح للوحشيين بتأمين العيش فقط، أي البقاء. وإذا كان اقتصاد هذه المجتمعات لا يمكن له أن يتجاوز عتبة البقاء أو اللاموت التي تدعو للرثاء، فبسبب تخلفه التقني وعجزه إزاء وسط طبيعي لا يتوصل إلى السيطرة عليه. وهكذا يصبح الاقتصاد البدائي اقتصاد الشقاء، وعلى هذا الأساس إنما تقوم ظاهرة الحرب. فالمقال الاقتصادي يفهم الحرب البدائية من خلال عجز القوى الإنتاجية: إن ندرة الخيرات المادية الجاهزة تؤدي إلى التنافس بين المجموعات التي تدفعها الحاجة إلى الرغبة في امتلاكها، وهذا الصراع من أجل الحياة يجر إلى النزاع المسلح، ما دام لا يوجد من هذه الخيرات ما يسدّ حاجة الجميع.

وينبغي أن نلاحظ أن هذا التفسير للحرب البدائية بشقاء الوحشيين جرى مجرى البداهة التي لا مجال لمساءلتها. وقد أوضح م. دافي، في محاولته التي سبق أن استشهدنا بها وجهة النظر هذه بصورة تامة: «ولكن ينبغي على كل مجموعة، فضلاً عن الصراع

الذي تخوضه ضد الطبيعة من أجل بقائها، أن تخوض صراعاً ضد كل مجموعة أخرى على صلة بها؛ ينشأ من جراء ذلك خصومات وصدامات حول المصالح؛ وعندما تتحول هذه إلى نزاعات مسلحة نسمي ذلك حرباً» (ص28). وأيضاً «لقد عُرّفت الحرب بكونها نزاعاً مسلحاً ينشأ بين تجمعات سياسية تحت تأثير التنافس الحيوي... وهكذا تتغير أهمية الحرب عند مجموعة معينة بصورة طردية تبعاً لشدة التنافس الحيوي» (ص78). لقد رأينا بأن هذا المؤلف يتأكد من شمولية الحرب في المجتمع البدائي انطلاقاً من الإعلام الأثنوغرافي: وحدهم اسكيمو غرونلاند يخرجون عن هذا الشرط، وهو استثناء يعود، برأي دافي، إلى عداء الوسط الطبيعي المتطرف الذي يمنعهم من تخصيص طاقتهم لشيء سوى البحث عن الغذاء: «إن التعاون في الصراع من أجل الوجود يكتسب في حالتهم صفة آمرة بصورة مطلقة» (ص79). ولكن يمكن لنا أن نلاحظ بأن الاستراليين لا يبدون في صحاريهم الشديدة الحرارة أكثر حظاً من أسكيمو المناطق الثلجية، ومع ذلك فإنهم ليسوا بأقل ميلاً إلى الحرب من بقية الشعوب. ويجدر بنا كذلك أن نلاحظ بأن هذا المقال المتعالم الذي هو صيغة «علمية» مبسّطة للمسلمة الشعبية حول الشقاء البدائي، يتلاءم بالضبط Volens nolens مع النسخة الأحدث عهداً للمفهوم «الماركسي» للمجتمع، ونعني به «الأنتروبولوجيا» الماركسية. وفيما يختص مسألة الحرب البدائية فإن التفسير الماركسي مَدِين (إذا صح القول) إلى

أنتروبولوجيين من الشمال الأميركي. إن بحاثة على مثال م. هاريس أو د. غروس اللذين هما أسرع من زملائهما الفرنسيين في المعتقد، هما مع ذلك أكثر تعجلاً لقول الحقيقة الماركسية، حول فئات الأعمار عند الأفريقيين أو الأعياد الدينية عند الأميركيين وحول العلاقات بين الرجل والمرأة حيثما كان، عندما يشرحان أسباب الحرب عند هنود الأمازون وخاصة قبائل الياتوتاي[1].

ومن ينتظر من هذه الماركسية إضاءة غير متوقعة سوف يخيب أمله. فالمدافعون عنها لا يقولون أكثر مما يقوله سابقوهم غير الماركسيين حول هذا الأمر (ومما لا شك فيه أنهم يفكرون به أقل منهم). وإذا كانت الحرب على درجة كبيرة من الحدة عند هنود الجنوب الأميركي، فإن ذلك يعود حسب غروس وهاريس إلى ندرة البروتينات في الطعام وبالتالي إلى ضرورة الاستيلاء على أراضٍ جديدة للصيد، وإلى النزاع المسلح الذي لا مفر منه مع محتلّي هذه الأراضي. أي باختصار الموضوعة البالية التي صاغها دافي من بين آخرين، ألا وهي موضوعة عدم قدرة الاقتصاد البدائي على تقديم الغذاء الكامل[2] للمجتمع. وإذا كان المقال «الماركسي» (ولو كان ذا منزع اقتصادي) يتمثل بسهولة بالغة التصورات المجملة للحس العام،

---

(1) د.ر. غروس: «الحصول على البروتين والنمو الثقافي في حوض الأمازون». «الإنتروبولوجي الأميركي» 77، 1975، ص526 .549.

م هاريس: «اليانومامو وأسباب الحرب في مجتمع القرى والزمر» .multigr.. s.d.

(2) إن ج. ليزو، الذي لا يعتمد عليه كثيراً بشأن اليانومامي، يبين مقدار الجهل الذي تنطوي عليه أعمال غروس وهاريس، انظر «السكان والموارد والحرب عند اليانومامي» (تحت الطبع).

فإمَّا أن هذا الحس العام هو ماركسي تلقائياً (ويا لروح ماو) وإما أن هذه الماركسية لا تتميز عن الحس العام إلا بالادعاء الهزلي على أن تطرح نفسها كمقال علمي. ولكنْ ثمة شيء أكثر من ذلك، فالماركسية كنظرية عامة للمجتمع وللتاريخ أيضاً، مجبرة على أن تأخذ بمسلمة الشقاء البدائي، أي المردود الضعيف جداً للنشاط الإنتاجي. لماذا؟ لأن النظرية الماركسية للتاريخ (والمقصود هنا نظرية كارل ماركس عينها) تكتشف قانون الحركة التاريخية والتغير الاجتماعي في ميل القوى الإنتاجية الذي لا يكبح إلى النمو. بيد أنه لكي يمشي التاريخ ولكي تنطلق القوى الإنتاجية ينبغي فعلاً عند انطلاق هذا المسار أن تكون هذه القوى الإنتاجية نفسها في بداية الأمر في أقصى حدود الضعف، وفي حالة تخلف شامل؛ وإلا لما كان هناك أدنى سبب لكي تميل إلى النمو ولما أصبح بالإمكان تمفصل التغير الاجتماعي مع نمو القوى الإنتاجية. ولهذا فإن الماركسية كنظرية للتاريخ قائمة على ميل القوى الإنتاجية إلى النمو لا بدّ أن ترتكز إلى حالة يشبه أن تكون فيها قوى الإنتاج في درجة الصفر: إنها حالة الاقتصاد البدائي الذي يُعَقَل منذئذٍ كاقتصاد للشقاء، كاقتصاد يميل إلى تنمية قوى الإنتاج من أجل اقتلاع الشقاء. إن الكثيرين يشعرون بالرضى التام في أن يتعرفوا، فيما ذكر أعلاه، فيما لو توصلوا إلى ذلك، على وجهة نظر الأنتروبولوجيين الماركسيين، غير أن هؤلاء يطنبون غاية الأطناب عندما يتعلق الأمر بابتكار أشكال الاستغلال في المجتمعات البدائية

(البكر/ الأصغر، الرجل/ المرأة، إلخ)، ويصبحون أقل إبانة بكثير عندما يتعلق الأمر بأساس المذهب الذي يلتزمون به. لأن المجتمع البدائي يطرح على النظرية الماركسية سؤالاً أساسياً وحاسماً: إذا كان الاقتصادي لا يشكل في هذا المجتمع البنية التحتية، فمن خلال أي شيء يمكن استشفاف الكينونة الاجتماعية؟ وإذا كانت قوى الإنتاج لا تميل إلى النمو ولا تشتغل كمُحَدِّد للتغير الاجتماعي، فما هو عندئذٍ المحرك الذي يدفع حركة التاريخ إلى الأمام؟

ولنعد بعد هذا القول إلى مسألة الاقتصاد البدائي. فهل هو اقتصاد شقاء أم لا؟ وهل تمثل قواه الإنتاجية النمو الأدنى الممكن أم لا؟ إن أبحاث الأنتروبولوجيا الاقتصادية الأحدث عهداً والأكثر تدقيقاً تثبت بأن الاقتصاد الوحشي أو نمط الإنتاج المنزلي يسمحان في الواقع بتحقيق اكتفاء كامل لحاجات المجتمع المادية لقاء نشاط إنتاجي يبذل في وقت محدود وبوتيرة منخفضة. وبعبارة أخرى، إن الاقتصاد البدائي، الانتقائي في تعيين حاجاته، أبعد من أن يستنفد في محاولته تأمين البقاء باستمرار، بل هو على العكس مجهز بـ«آلة» إنتاج تمكّنه من تسديد تلك الحاجات وتشتغل وفقاً لمبدأ: كلٌّ حسب حاجته. ولذلك فقد أمكن بحق لساهلنز أن يتحدث عن الاقتصاد البدائي كاقتصاد وفرة. إن تحليلات ساهلنز وليز حول كمية الغذاء الضروري لجماعة ما وحول الوقت المبذول في الحصول عليها تشير إلى أن المجتمعات البدائية، سواء اختص الأمر بالصيادين الرّحل أو بالزراع

من الحضر، هي مجتمعات بحبوحة حقيقية، نظراً لقلة الأوقات التي تكرسها للإنتاج. وهكذا فإن أعمال ساهلنز وليز تلتقي وتؤكد المادة الأثنوغرافية التي قدمها المسافرون والأخباريون القدامى[1] [2].

إن المقال الاقتصادي بمنوعاته الشعبية، المتعالة أو الماركسية يفسر الحرب بتنافس الجماعات بقصد تملك خيرات نادرة. وإنه لمن الصعب أصلاً أن نفهم من أين يستمد الوحشيون المنخرطين كامل وقتهم في بحث منهك عن الغذاء الطاقة والوقت الإضافيين من أجل محاربة جيرانهم. وفضلاً عن ذلك فإن الأبحاث الحالية تثبت بأن الاقتصاد البدائي هو على العكس اقتصاد وفرة لا اقتصاد ندرة: إن العنف لا يتمفصل إذن مع الشقاء، وهذا يعني انهيار مرتكز التفسير الاقتصادي للحرب البدائية. إن شمولية الوفرة البدائية تمنع على وجه الدقة أن يكون بالمستطاع إرجاع شمولية الحرب إليها. فلماذا تتحارب القبائل؟ إننا نعلم، أصلاً، على الأقل، ما يكلفه الجواب «المادي». وإذا كان الاقتصادي لا شأن له البتة بالحرب، ربما سينبغي عندئذٍ أن تتجه الأنظار نحو السياسي[3].

---

(1) انظر م. ساهلنز، «عصر الحجر، عصر الوفرة»، اقتصاد المجتمعات البدائية، غاليمار، 1976.

(2) يمكن للكوارث الطبيعية كالجفاف والفيضانات والهزات الأرضية واختفاء بعض الأنواع الحيوانية أن تسبّب ندرة محلية في الموارد. ولكن، ينبغي أن تدوم هذه الكوارث فترة زمنية كافية لكي تجر إلى النزاعات. ويبدو أن ثمة وضعية أخرى يمكن أن تؤول بالمجتمع إلى الندرة ومن دون أن تكون الطبيعة مسؤولة عن ذلك. كأن يتفق وجود مساحة مغلقة مع مجتمع يتزايد عدد سكانه باستمرار. الأمر الذي قد يسبب خللاً اجتماعياً يفضي إلى الحرب.. لا شك أن الأمر ليس بيّناً بنفسه. وعلى المختصين بجزر بولينيزيا وماليزيا (وهي أراض مغلقة) أن يبدوا رأيهم.

(3) لقد عبّر كلاستر عن هذا الرأي قبلاً في كتابه: «المجتمع المضاد للدولة». حيث ذهب إلى إعطاء الأولوية للسياسة على الاقتصادي. مع الإشارة إلى أن الكتاب المذكور نقل إلى العربية مؤخراً وقام بنقله محمد حسين دكروب، تحت عنوان «مجتمع اللادولة» وصدر عن المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، 1981 (م).

المقال التبادلي

أما المقال التبادلي حول الحرب البدائية فإنه يتابع المشروع السوسيولوجي لكلود ليفي - ستراوس. إن مثل هذا التأكيد سيبدو لأول وهلة متناقضاً. وبالفعل، فالحرب لا تحتل في نتاج هذا المؤلف الهائل إلا جزءاً طفيفاً، وهذا أقل ما يمكن قوله. ولكن، فضلاً عن أن أهمية موضوعة ما لا تُقاس بالضرورة بالمساحة التي تخصص لها، نجد، والحالة هذه، أن النظرية العامة للمجتمع تتعلق بمفهوم ليفي- ستراوس للعنف تعلقاً وثيقاً: والرهان حول هذا المفهوم إنما هو المقال البنيوي نفسه حول الكينونة الاجتماعية البدائية. فالمطلوب إذن قياس هذا الرهان.

لقد عولجت مسألة الحرب في نص وحيد حيث يحلل ليفي - ستراوس العلاقات بين الحرب والتجارة عند هنود أميركا الجنوبية[1]. وفي هذا النص توضع الحرب والتجارة في حقل العلاقات الاجتماعية: «تشكل الحرب والتجارة نشاطين يستحيل دراستهما بمعزلٍ عن بعضهما البعض لدى قبائل النامبيكوارا، كما، من دون شك، لدى جماعات عديدة في أميركا قبل اكتشافها على يد كولومبوس» (136). وأيضاً: «لا تشكل النزاعات الحربية والمبادلات الاقتصادية في أميركا الجنوبية نمطين من العلاقات المتعايشة وحسب، بل تشكلان بالأحرى مظهرين متعارضين ولا ينفكان عن بعضهما البعض لمسار اجتماعي

(1) كلود ليفي - ستراوس، «الحرب والتجارة لدى هنود أميركا الجنوبية»، النهضة، الجزء الأول، نيويورك، 1943.

واحد» (ص138). فليس بالإمكان إذن أن تُعقل الحرب في نظر ليفي ـ ستراوس لذاتها. إذ هي لا تملك خصوصية معينة ولا هي نمط من النشاط يتطلب فحصاً خاصاً، بل على العكس، لا يمكن فهمها إلا من خلال «ما يميز عناصر الكل الاجتماعي من الاتصال والترابط» (138). وبعبارة أخرى، لا يوجد في المجتمع البدائي تميز واستقلال لدائرة العنف. فالعنف لا يستمد معناه إلا بإرجاعه إلى الشبكة العامة للعلاقات التي تعمل على حصر المجموعات البشرية، وهو فقط حالة خاصة من هذه المنظومة الشاملة. وإذا كان ليفي ـ ستراوس يريد بذلك الإشارة إلى أن الحرب البدائية هي نشاط ذو طابع سوسيولوجي بحصر المعنى، فإن أحداً لا ينكر ذلك بطبيعة الحال، هذا باستثناء لورو ـ غوهان الذي يحلّ، من جهته، النشاط الحربي في النظام البيولوجي. من المؤكد أن ليفي ـ ستراوس لا يركن إلى هذه العموميات الغامضة، ولكنه يعطي، على العكس، فكرة دقيقة عن نمط اشتغال المجتمع البدائي، من خلال المجتمع الأمرندي (amérindienne). ويرتدي تحديد نمط الاشتغال هذا أهمية بالغة لأنه يحدد طبيعة العنف والحرب ومداهما، ولأنه يحددهما في كينونتهما ذاتها. فما هو رأي ليفي ـ ستراوس بالعلاقة بين الحرب والمجتمع؟ الجواب واضح: «تمثّل المبادلات التجارية حروباً كامنة حُلّت سلمياً. وتنشأ الحروب عن اتفاقات فاشلة». (ص136). إذن لا تندرج الحرب في الحقل السوسيولوجي وحسب، ولكنها تستمد أيضاً كينونتها ومعناها

الأقصى من الاشتغال الخاص بالمجتمع البدائي: إن العلاقات بين الجماعات (لا يهم أكانت قبائل أو عصابات أو مجموعات محلية) هي قبل كل شيء علاقات تجارية، ويتوقف مصير السلم أو الحرب بين القبائل على نجاح هذه المشاريع التجارية. فالحرب والتجارة ينبغي أن يعقلا مُتَّصِلَيْن، ليس هذا فقط، بل إن التجارة هي التي تحتل أولوية سوسيولوجية بالنسبة إلى الحرب، أولوية أونتولوجية إلى حدٍّ ما بما تحتله من موقع في صميم الكينونة الاجتماعية. ولنضف أخيراً بأن فكرة الجمع بين الحرب والتجارة أبعد من أن تكون جديدة. بل هي في الواقع تفاهة إثنولوجية مثل تفاهة الاعتقاد بالندرة كأفق للاقتصاد البدائي. وهكذا نجد م. دافي مثلاً يؤكد على العلاقة الذاتية بين الحرب والتجارة مستخدماً بالضبط تعابير ليفي - ستراوس نفسها: «إن التجارة في الحالات البدائية هي بديل للحرب، والطريقة التي تقاد بواسطتها تثبت بأنها تعديل لها» (المصدر الآنف الذكر، ص302).

ولكن قد يقول قائل بأن النص الذي نوقش هو من الضآلة بحيث لا يسمح إطلاقاً بعرض النظرية العامة للكينونة الاجتماعية كما فصّلها ليفي - ستراوس في أعمال ذات حجم مختلف. غير أن الأمر ليس كذلك. وبالفعل، فإن النتائج النظرية لهذا النص الذي يُزعم بأنه ضئيل تُستعاد بصورة كاملة في العمل السوسيولوجي الكبير لليفي - ستراوس: «البنى الأولية للقرابة»، وذلك كخلاصة لأحد أهم الفصول: مبدأ المبادلة: «يوجد رابطة واتصال بين العلاقات العدائية وتقديم

الإعانات المتبادلة: إن التبادلات هي حروب حُلّت سلمياً والحروب تنشأ عن اتفاقات فاشلة»[1]. باستثناء ما نجده مع ذلك في الصفحة نفسها وهو أن فكرة التجارة قد حذفت بصورة صريحة (من دون تعليق)، فقد اهتم ليفي ـ ستراوس أثناء وصفه لتبادل الهدايا بين مجموعات هندية غريبة بأن يشير إلى تخلّيه عن الرجوع إلى التجارة: «فالمقصود إذن هو فعلاً هبات متبادلة وليس عمليات تجارية». فلنفحص هذا الأمر عن كثب.

إن الثقة البالغة التي يميز بواسطتها ليفي ـ ستراوس بين الهبة المتبادلة والعملية التجارية هي ثقة مشروعة تماماً. وأيضاً لن يكون من النافل أن نشرح سبب ذلك بالقيام بجولة سريعة في الأنتروبولوجيا الاقتصادية. إذا كانت الحياة المادية في المجتمعات البدائية تجري على قاعدة الوفرة فإن نمط الإنتاج المنزلي يبدي علاوة على ذلك خاصية جوهرية تظهر من خلال تفكير ساهلنز، مفادها أن هذا النمط ينشد إلى مثال اكتفائي: كل جماعة تتوق إلى أن تنتج بنفسها كل ما هو ضروري لبقاء أعضائها. وبمعنى آخر، إن الاقتصاد البدائي يميل إلى انغلاق الجماعة على نفسها وإن مثال الاكتفاء الذاتي الاقتصادي يخفي مثالاً آخر هو وسيلة له: مثال الاستقلال السياسي. فالجماعة البدائية (قرية، زمرة، إلخ). بتصميمها على أن لا ترتبط إلا بذاتها من أجل إنتاجها الاستهلاكي تستبعد بسبب هذا الأمر بالذات ضرورة

(1) البنى الأولية للقرابة، ص68 من الطبعة الأولى، المطابع الجامعية الفرنسية، 1949.

العلاقات الاقتصادية مع المجموعات الأخرى. فليست الحاجة هي التي تؤسس العلاقات «الدُّولية» في المجتمع البدائي القادر تماماً على تسديد كل احتياجاته من دون أن يكون مضطراً إلى طلب المساعدة من الغير: بالإمكان إنتاج كل ما يُحتاج إليه (غذاء وأدوات)، وإذن بالإمكان الاستغناء عن الآخرين. وبعبارة أخرى، إن مثال الاكتفاء الذاتي هو مثال مضاد للتجارة. وككل مثال، فهو لا يتحقق دائماً ولا أينما كان: ولكن يمكن القول بأنه إذا كانت ظروف الوحشيين تتطلب ذلك، فإن بإمكانهم المباهاة باستغنائهم عن الغير.

ولذلك فإن نمط الإنتاج المنزلي يجهل العلاقات التجارية التي يسعى اشتغاله الاقتصادي على استبعادها تمام الاستبعاد: إن المجتمع البدائي، في كينونته، يرفض المجازفة الملازمة للتجارة، والمتمثلة بالتخلي عن تمايزه واستقلاله، وبفقدان حريته. ولذلك كان ليفي ـ ستراوس على صواب عندما تجنّب في كتاب «البنى..» استعادة ما كان قد كتبه في «الحرب والتجارة»... وإذن فإذا أردنا أن نفهم شيئاً ما عن الحرب البدائية ينبغي أن نتحاشى ربطها بتجارة لا وجود لها.

وهكذا لم تعد التجارة هي التي تمنح الحرب معناها، بل التبادل. إن تفسير الحرب يتعلق بـ المفهوم التبادلي للمجتمع وهناك اتصال بين الحرب التي «تنشأ عن معاملات فاشلة» والتبادل الذي هو «حروب تُحلّ سلمياً». ولكن، كما أنه يُنظر إلى الحرب في النسخة الأولى من نظرية ليفي ـ ستراوس حول العنف بوصفها إخفاقاً محتملاً للتجارة،

نرى بأن النظرية التبادلية تعزو أولوية مكافئة للتبادل بحيث لا تصبح الحرب سوى إخفاق له. وبعبارة أخرى، لا تملك الحرب بحدّ ذاتها أية إيجابية ولا تعبر عن الكينونة الاجتماعية للمجتمع البدائي، بل تعبّر عن لا تحقق هذه الكينونة التي هي كينونة ـ من أجل ـ التبادل. فالحرب هي الوجه السلبي للمجتمع البدائي ونفيه بوصفه المكان المفضل للتبادل، وبوصف التبادل جوهر المجتمع البدائي ذاته. وحسب هذا المفهوم فإن الحرب كانزلاق، كانقطاع للحركة نحو التبادل، لا تمثل من المجتمع إلا اللاكينونة واللاجوهر. إنها الثانوي نسبة إلى الرئيسي، والعرضي نسبة إلى الجوهري. فما يريده المجتمع البدائي هو التبادل: هذه هي رغبته السوسيولوجية التي تسعى إلى أن تتحقق بصورة ثابتة والتي تتحقق فعلياً بصورة دائمة تقريباً، إلا في الحالات الطارئة، حيث ينبجس العنف والحرب.

وهكذا يؤول منطق المفهوم التبادلي إلى شبه انحلال للظاهرة الحربية. فالحرب التي تفتقر إلى الإيجابية بحكم الأولوية المعطاة للتبادل تفقد كل بعد مؤسسي: فهي لا تنتسب إلى كينونة المجتمع البدائي، ولا تشكل بالنسبة إليه سوى خاصية عرضية وعابرة وغير أساسية بحيث يعقل المجتمع البدائي من دون الحرب. وهذا المقال التبادلي حول الحرب، وهو مقال ملازم للنظرية العامة التي يوسعها ليفي ـ ستراوس حول المجتمع البدائي، لا يضع في اعتباره المعطى الأثنوغرافي التالي: شمولية الظاهرة الحربية ـ شبه التامة ـ مهما كانت

المجتمعات الملاحظة ومهما كان وسطها الطبيعي ونمط تنظيمها الاقتصادي والاجتماعي، وقوة النشاط الحربي المتغيرة بالطبع. وإذن فإن المفهوم التبادلي وموضوعه يَسقُطان الواحد منهما نوعاً ما خارج الآخر. والواقع البدائي يتخطى مقال ليفي - ستراوس، ليس بسبب إهمال المؤلف أو جهله، ولكن لأن أخذ الحرب بالحسبان لا يتوافق مع تحليله للمجتمع، وهو تحليل لا يتماسك إذن إلا باستبعاد الوظيفة السوسيولوجية للحرب من المجتمع البدائي.

هل يعني ذلك أنه ينبغي التخلي عن فكرة المجتمع كمكان للتبادل من أجل احترام الواقع البدائي في كل أبعاده؟ إطلاقاً. وبالفعل لسنا أمام خيار: إما التبادل وإما الحرب. فليس التبادل بحدّ ذاته هو الذي يتناقض مع الحرب، ولكن المقال الذي يرجع الكينونة الاجتماعية للمجتمع البدائي إلى التبادل. فالمجتمع البدائي هو مساحة للتبادل وهو أيضاً مكان للعنف: إن الحرب تنتسب إلى الكينونة الاجتماعية البدائية بالدرجة نفسها التي ينتسب بها التبادل. ولا يمكن، وهذا ما يراد إثباته، أن نعقل المجتمع البدائي من دون أن نعقل الحرب في الوقت نفسه. بالنسبة لهوبز كان المجتمع البدائي يقوم على حرب كل واحد ضد كل واحد. أما ليفي - ستراوس فإن وجهة نظره مناظرة لوجهة نظر هوبز ولكنها معاكسة لها: المجتمع البدائي هو تبادل كل واحد مع كل واحد. كان خطأ هوبز في التبادل، أما ليفي - ستراوس فهو مخطىء في الحرب.

ولكن هل المطلوب من جهة أخرى أن نجمع ببساطة بين المقال حول التبادل والمقال حول الحرب؟ وهل أن إعادة الاعتبار للحرب كبعد أساسي من أبعاد المجتمع البدائي لا تؤدي إلى المساس بفكرة التبادل كجوهر للاجتماع؟ من البديهي أن ذلك مستحيل: ذلك أن من يُخطىء في فهم الحرب، يُخطىء في فهم التبادل. فمن أين يأتي خطأ ليفي ـ ستراوس؟ إنه يأتي من خلط المستويات السوسولوجية حيث يشتغل على التوالي النشاط الحربي والتبادل. إن السعي إلى وضعهما على المستوى نفسه يُفضي بنا لا محالة إلى أن نحذف أحدهما وإلى أن نشوه بذلك واقع الاجتماع البدائي بالعمل على بتره. فالتبادل والحرب يجب أن يُعَقلا بداهة، ليس حسب اتصال يسمح بالانتقال من أحدهما إلى الآخر تدريجاً، ولكن حسب انفصال جذري وحده يُبرز حقيقة الاجتماع البدائي.

إن التفتت الأقصى الذي يظهر من خلاله المجتمع البدائي في كل مكان هو السبب في تواتر الحرب في هذا النمط من الاجتماع، كما كتبنا غالباً. فالحرب هي أثر عام ينجم عن التولّد الميكانيكي الذي يمكن وصفه تبعاً للتعاقب الآتي: ندرة الموارد ـ التنافس الحياتي ـ عزلة المجموعات. وإذا كان يوجد فعلاً علاقة عميقة بين كثرة الوحدات الاجتماعية ـ السياسية والعنف، فلا يمكن والحالة هذه أن نفهم تمفصلهما إلا بِقَلْب نظام تصورهما المألوف: ليست الحرب نتيجة التجزئة، بل التجزئة هي نتيجة الحرب. ليس فقط نتيجتها، ولكن

هدفها أيضاً: إن الحرب هي في آنٍ معاً سبب ووسيلة لنتيجة وغاية مطلوبتين: تجزؤ المجتمع البدائي. فالمجتمع البدائي يريد في كينونته التفتت. وإرادة التفتت هذه تنتسب إلى الكينونة الاجتماعية البدائية التي تُبنى على هذا النحو في تحقيق هذه الإرادة السوسيولوجية وبواسطتها. وبعبارة أخرى، إن الحرب البدائية هي وسيلة لغاية سياسية. وبالتالي فإن التساؤل عن السبب الذي يدفع الوحشيين إلى ممارسة الحرب إنما هو مساءلة كينونتهم الاجتماعية ذاتها.

كل مجتمع بدائي خاص يعبّر بالتساوي وبالتمام عن الخصائص الجوهرية لهذا النمط من التشكيلة الاجتماعية التي تتحقق بشكل ملموس على مستوى الجماعة البدائية. وهذه الجماعة تتكون من مجموع أفراد يعترف كل واحد منهم بالتحديد بانتسابه إلى هذا المجموع ويطالب به. والجماعة بوصفها مجموعاً تقوم إذن بإعادة تجميع مختلف الوحدات التي تتألف منها وتتجاوزهم وذلك بدمجها في كل واحد، وهي وحدات تندرج في محور القرابة: أسر أولية، مساحات، أنساب، عصائب، نساء، إلخ. ولكن أيضاً وعلى سبيل المثال مجتمعات عسكرية، أخويات احتفالية، فئات أعمار، إلخ. فالجماعة هي إذن أمر زائد عن جمع الزمر التي تضمها. وهذا الزائد يحددها كوحدة سياسية بكل ما للكلمة من معنى. والوحدة السياسية للجماعة تجد قيدها المكاني المباشر في وحدة المسكن: إن الناس الذين ينتسبون لنفس الجماعة يعيشون في الموضع نفسه. وبمستطاع الفرد بسهولة،

حسب قواعد الإقامة اللاحقة للزواج، أن يهجر جماعته الأصلية وأن يلتحق بقرينه. ولكن الإقامة الجديدة لا تُلغي الانتساب القديم، والمجتمعات البدائية تخترع من جهة أخرى وسائل عديدة لقلب قواعد الإقامة إذا أدركت بأنها صعبة التحمل.

فالجماعة البدائية هي إذن مجموعة محلية. وهذا التحديد يتعالى على التنوع الاقتصادي لأنماط الإنتاج لأنه لا يبالي بالصفة الثابتة أو المتحركة للمسكن. والمجموعة المحلية بإمكانها أن تتكون من صيادين رُحّل أو من زُرّاع حَضَر. والزمرة الظاعنة المؤلفة من صيادين ـ جباة، تملك من الخصائص السوسيولوجية للجماعة البدائية على قدر ما تملكه القرية المستقرة لمجموعة من الزرّاع. إن الجماعة البدائية بوصفها وحدة سياسية لا تنضوي فقط في المساحة المتجانسة لمسكنها، ولكنها تبسط أيضاً سيطرتها وشرعتها وحقها على موطن. وهذا بديهي في حالة الصيادين، وهو صحيح أيضاً بالنسبة إلى الزراع الذين يديرون دائماً، فيما يتعدى مزارعهم، مساحة وحشية حيث يمكنهم الاصطياد وجني النباتات المفيدة، مع الفارق بأن موطن مجموعة من الصيادين يملك كل الحظ في أن يكون أكثر امتداداً من قرية مزارعين. إن محليَّة مجموعة محلية هو إذن موطنها، وإذا كان هذا الموطن هو حقاً بمثابة احتياطي لمواردها المادية، فإنه يمثل خاصة مساحة تنفرد بها لكي تمارس عليها حقوقها كجماعة. والانفراد في استخدام الموطن يتضمن حركة استبعاد،

وهنا يتبدى بوضوح البعد السياسي الخالص للمجتمع البدائي بوصفه جماعة تتضمن علاقتها الجوهرية بالموطن. وهذا يعني أن وجود الغير يطرح دفعة واحدة في الفعل الذي يستبعده. فكل مجتمع إنما يؤكد ضدّ الجماعات الأخرى حقه بالانفراد في أرض معينة. والعلاقة السياسية مع المجموعات الأخرى هي معطى مباشر. ولنتذكر بأن هذه العلاقة تتأسس في نظام سياسي لا في نظام اقتصادي: نظراً لطبيعة نمط الإنتاج المنزلي، لا حاجة مبدئياً لأية مجموعة في أن تتعدى على موطن جيرانها من أجل الحصول على المؤونة.

إن السيطرة على موطن يسمح للجماعة بتحقيق مثالها الاكتفائي، بتأمين اكتفائها الذاتي على صعيد الموارد، فتصبح بالتالي غير متعلقة بأحد ومستقلة تمام الاستقلال. ينبغي إذن أن ينتج عن ذلك غياب عام للعنف، نظراً لكون كل الأشياء متساوية بالنسبة إلى كل المجموعات المحلية، فلا يعود بإمكانه أن ينبثق إلا في حالات اغتصاب الموطن النادرة، وينبغي أن يكون دفاعياً فقط فلا يحدث بالتالي أبداً، إذ تعتمد كل مجموعة على موطنها الخاص حيث لا مبرر لها للخروج منه. غير أننا نعلم بأن الحرب عامة وهجومية في أغلب الأحيان. فإذن ليس الدفاع عن الموطن هو سبب الحرب، وإذن لم نوضح بعد العلاقة بين الحرب والاجتماع.

فما هي حقيقة كينونة الاجتماع البدائي بما هو اجتماع يتحقق بعينه في السلسلة اللامتناهية من الجماعات أو الزمر أو القرى أو

المجموعات المحلية؟ الجواب ماثل في كل الأدب الأثنوغرافي منذ بدأ الغرب يهتم بالعالم الوحشي. وهكذا تم دائماً إدراك كينونة الاجتماع البدائي بوصفها مجالاً للتمايز المطلق نسبة إلى كينونة الاجتماع الغربي، بوصفها مساحة غريبة من الغياب لا تُعقل. الغياب عن كل ما يتقوم به العالم الاجتماعي والثقافي للمراقبين: عالم لا تراتب فيه، أناس لا ينقادون[1] لأحد، مجتمع لا يبالي بامتلاك الثروة، زعماء لا يرئسون، ثقافات من دون أخلاق لأنها تجهل الخطيئة، مجتمع لا طبقات فيه ولا دولة، إلخ. وباختصار ما لا تتوقف كتابات المسافرين القدامى والعلماء المحدثين عن الزعيق به من دون التوصل إلى قوله: المجتمع البدائي هو كينونة غير منقسمة.

إنه يجهل الفرق بين أغنياء وفقراء، والتضاد بين مستغلين ومستغلين، وسيطرة الرئيس على المجتمع، لأنه يمنع ظهورها. إن نمط الإنتاج المنزلي الذي يؤمن اكتفاءً اقتصادياً للجماعة كجماعة يسمح أيضاً بتميز واستقلال مجموعات القرابة التي يتألف منها المجموع الاجتماعي، بل يؤمن كذلك استقلال الأفراد. وبالفعل لا يوجد في المجتمع البدائي أي تقسيم للعمل خارج التقسيم الناتج عن الفروقات بين الجنسين: كل فرد هو نوعاً ما متعدد الكفاءات، وكل الرجال

(1) من المفيد أن نذكر هنا ما يوجد من شبه في هذه النقطة بين ما توصل إليه البحث الإثنولوجي بشأن حقيقة البدائيين الاجتماعية والملاحظات التي كان ابن خلدون قد وصف من خلالها حالة العرب قبل أن يتم اجتماعهم وتقوم دولتهم. لقد ذكر بأن العرب كانوا يعيشون في حالة «توحش» كانت هي السبب في عدم انقيادهم بعضهم لبعض وبالتالي رفضهم للحكم وابتعادهم عن الملك. (راجع مقدمة ابن خلدون، دار إحياء التراث العربي، ص149 و151). وبهذا يلتقي رأي ابن خلدون مع التصور الغربي الذي تكون برأي كلاستر منذ هرقليطس والذي مفاده أن ماهية الاجتماع هي الانقسام بين آمر ومطيع، أي الدولة. وهو تصوُّر يرفض بداهته بيار كلاستر كما يتبين من خلال البحث (م).

يحسنون عمل كل ما ينبغي على الرجال أن يحسنوا عمله، وكل النساء يستطعن إنجاز المهام التي ينبغي على كل امرأة أن تنجزها. وما من فرد يظهر دونية على صعيد المعرفة أو العمل بحيث يُمكّن آخر منه أكثر موهبة أو أفضل حظاً. ذلك أن قرابة «الضحية» لا تلبث أن تعمل على إخماد كل نزعة ترمي إلى إقامة علاقة بين متعلم ومستغل. لقد سجل الإثنولوجيون، على شيء من التنافس، لا مبالاة الوحشيين إزاء ثرواتهم وممتلكاتهم التي يعيدون صنعها بسهولة إذا ما استهلكت أو تحطمت، كما سجلوا غياب أي رغبة في التراكم عندهم. وبالفعل، ما السبب الذي يدعو إلى ظهور مثل هذه الرغبة ما دام النشاط الإنتاجي يقاس بالضبط بسدّ الحاجات ولا يتعداه: إن إنتاج الفائض ممكن جداً في المجتمع البدائي، ولكنه لا فائدة منه البتة، إذ ماذا يصنع به؟ ومن جهة أخرى فإن النشاط التراكمي (إنتاج فائض لا فائدة منه) في هذا النمط من الاجتماع لا يمكن أن يكون إلا مشروعاً فردياً بالمعنى الحصري للكلمة، ذلك أن «الملتزم» به لا يمكنه الاعتماد إلا على قواه الخاصة نظراً لأن الاستغلال مستحيل من الناحية السوسيولوجية. ومع ذلك، فلنتخيّل بأن الملتزم الوحشي يتوصل بالرغم من انفراده بجهده إلى أن يُكوّن بعرق جبينه موارد احتياطية لا يعرف. وهذا ما يجب تذكره. ماذا يفعل بها لأنها تمثل فائضاً، أي كمية من الكسب غير ضرورية. فما الذي يحدث في هذه الحالة؟ إن الجماعة ستساعده، ببساطة، على استهلاك موارده مجاناً. والإنسان الذي أصبح «غنياً»

بكدّه فقط سيرى ثروته تختفي في طرفة عين بين أيدي جيرانه أو في معدتهم. وبهذا يتحوَّل تحقيق الرغبة في التراكم إلى محض ظاهرة لاستغلال الفرد ذاته بذاته، ولاستغلال الجماعة للغني. والوحشيون هم على قَدْر من الحكمة يمنعهم من الاستسلام إلى هذا الضرب من الجنون. إن المجتمع البدائي يشتغل بطريقة تجعل من المستحيل حصول اللامساواة والاستغلال والانقسام فيه.

المقال السياسي

إن المجتمع البدائي الذي يُدرك على مستوى وجوده الفعلي - جماعة محلية - يُظهر خاصيتين سوسيولوجيتين جوهريتين تتصلان بكينونته ذاتها، هذه الكينونة التي تحدد علة وجود الحرب ومبدأ معقوليتها. إن الجماعة البدائية هي في آن معاً كل شامل[1] ووحدة تامة، كل شامل بما هي مجموع ناجز، مستقل ومتميز، تام، حريص دوماً على تميزه واستقلاله، أي مجتمع بكل ما للكلمة من معنى. ووحدة بما هي تصون كينونتها المتجانسة في رفض الانقسام الاجتماعي وفي استبعاد اللامساواة، وفي منع الارتهان. إن المجتمع البدائي هو كل شامل وهو وحدة تامة، بمعنى أن مبدأ وحدته ليس خارجه. فهو لا يدع أي صورة من صور الواحد الفرد تنفصل عن الجسم الاجتماعي لكي تتمثلها ولكي تجسدها في وحدة واحدة. ولذلك فإن معيار اللاإنقسام

---

(1) كل شامل Totalité (م).

هو معيار سياسي بشكل أساسي: إذا كان الزعيم الوحشي من دون سلطة، فلأن المجتمع لا يقبل بوجود سلطة تنفصل عن كينونته ولا يقبل بإقامة انقسام بين من يأمر ومن يُطيع. ولذلك أيضاً، فإن الرئيس في المجتمع البدائي هو الذي يفوض في الكلام باسم المجتمع.

وهـو لا ينطق عـن هـوى أو رغبة فـرديـة ولا يعبر عـن قانونه الخاص، بل يعبر فقط عن رغبة المجتمع السوسيولوجية ببقائه غير منقسم وينطق بقانون لم يسنه أحد، لأنه لا يتعلق بقرار إنساني. إن المشرّع هو أيضاً مؤسس المجتمع، وهم الأولون الخرافيون والأبطال الثقافيون والآلهة. والرئيس إنما ينطق باسم هذا القانون. والمغزى في مقاله يكمن دوماً في الرجوع إلى قانون الآباء الأولين الذي لا يمكن لأحد خرقه لأنه يمثل كينونة المجتمع ذاتها. ذلك أن انتهاك القانون معناه إفساد الجسم الاجتماعي وتغييره، معناه أن ندخل عليه التجديد والتغيير اللذين يرفضهما بشكل قاطع.

إن المجتمع البدائي هو جماعة تؤمن لنفسها السيطرة على موطن باسم القانون الذي يضمن عدم انقسامها. والبُعد المتمثل في الموطن يتضمن أصلاً الرابطة السياسية بما هي استبعاد للآخر. فالآخر بوصفه مرآة - المجموعات المحلية - هو بالضبط ما يرجع إلى الجماعة صورتها ككل شامل. ففي مواجهة الجماعات أو الزمر المجاورة تتوصل هذه الجماعة أو تلك الزمرة إلى أن تطرح نفسها وتعقل نفسها كتمايز مطلق وحرية لا تنتقص وإرادة للحفاظ على

كينونتها ككل شامل واحد. إن الكيفية التي يظهر بها المجتمع البدائي بشكله الصحيح هي إذن كالآتي: كثرة جماعات منفصلة تسهر كل واحدة منها في الحفاظ على سلامة موطنها، وسلسلة من القبائل البدوية - المتجددة تؤكد كل واحدة منها تمايزها ضد القبائل الأخرى. وكل جماعة بما هي غير منقسمة يمكن أن تعقل نفسها على أنها نحن[1] واحد. وهذا النحن يعقل نفسه بدوره ككل شامل في العلاقة المتساوية التي يقيمها مع جموع النحن[2] المكافئة التي تتكون من باقي القرى والقبائل والزمر، إلخ؟ فالجماعة البدائية يمكن لها أن تطرح نفسها ككل شامل لأنها تتأسس كوحدة: إنها كل محدود لأنها نحن غير منقسم.

وما يجدر قوله إنه على هذا المستوى من التحليل تُعقل البنية العامة للتنظيم البدائي في الجمود الخالص وفي الثبات الشامل وفي غياب الحركة. ويبدو فعلاً أن بإمكان المنظومة الشاملة أن تشتغل بهدف تكرار نفسها بصورة خاصة، وذلك لجعلها من المستحيل ظهور معارضة أو نزاع. إلا أن الواقع الأثنوغرافي يكشف لنا العكس. فالمنظومة البدائية أبعد من أن تكون جامدة. إنها في حركة دائمة. فهي ليست سكونية بل ديناميكية. والجوهر البدائي أبعد من أن ينغلق على نفسه، بل هو على العكس، ينفتح على الآخرين من خلال

(1) نحن: Un Nous (م).
(2) جموع النحن: Les Nous (م).

العنف الحربي البالغ الحدة. فكيف نعقل إذاً في آن معاً المنظومة[1] والحرب؟ هل الحرب مجرد انزلاق يترجم فشل المنظومة أم أن المنظومة لا يمكنها الاشتغال من دون الحرب؟ ألا تكون الحرب شرط حياة المجتمع البدائي وليس الخطر الذي يتهدده بالموت؟

ثمة نقطة أولى واضحة: إن إمكان الحرب كامن في كينونة المجتمع البدائي. وبالفعل، فإن إرادة كل جماعة لتأكيد تمايزها هي على قدر من التوتر يكفي لجعل أدنى حادث يحول بسرعة التمايز المطلوب إلى خصومة فعلية. فلا يتطلب الأمر لإحداث الحرب أكثر من حصول أحداث كاغتصاب أرض أو عدوان مفترض على معبد الجيران. وبالتالي ثمة توازن هش، وهذا يعني أن إمكانية العنف والنزاع المسلح هي معطى مباشر. ولكن هل بإمكاننا أن نتخيل أن هذه الإمكانية لا تصبح أبداً حقيقة، وأنه بدلاً من حرب كل واحد ضد كل واحد كما تصور هوبز، يحصل على العكس، تبادل كل واحد مع كل واحد مثلما تتضمنه وجهة نظر ليفي ـ ستراوس؟

لنأخذ إذن فرضية الصداقة الشاملة. سرعان ما ندرك بأنها مستحيلة لعدة أسباب. أولاً، بسبب التشتت المكاني، فالجماعات البدائية تحتفظ فيما بينها ببعض المسافة بالمعنى الحقيقي والمجازي للكلمة. فبين كل زمرة وزمرة أو قرية وقرية تمتد أراضيهما تباعاً، مما يسمح لكل مجموعة بأن تبقى على تحفظها. والصداقة لا

(1) المنظومة بما هي بنية ثابتة.

تتوافق مع البعد، ولكنها تنشأ بسهولة مع جماعات مجاورة بالإمكان استضافتها في الأعياد أو تقبل دعواتها أو القيام برد الزيارة لها. وهذا النوع من العلاقات لا يمكن إقامته مع المجموعات البعيدة. فالجماعة البدائية تكره البعد كثيراً وطويلاً عن الموطن الذي تعرفه لأنه موطنها الخاص. وينتاب الوحشيين منذ اللحظة التي لا يكونون فيها في مسكنهم، خطأ أو صواباً، وغالباً ما يكونون على صواب، ينتابهم شعور حاد بالحذر والخوف. لذلك فإن علاقات تبادل الصداقة لا تنمو إلا بين المجموعات القريبة بعضها من بعض، أما المجموعات البعيدة فإنها مستبعدة من ذلك. وهم يعاملون كغرباء في أحسن الأحوال.

ولكن فرضية صداقة كل واحد لكل واحد تدخل من جهة أخرى في تناقض مع الرغبة العميقة والأساسية عند كل جماعة في المحافظة على كينونتها وإبرازها بما هي كل شامل وواحد، أي تمايزها التام عن المجموعات الأخرى، بمن فيهم جيرانها الأصدقاء والحلفاء.

إن منطق المجتمع البدائي الذي هو منطق التمايز يتناقض مع منطق التبادل المعمم الذي هو منطق الهوية، لأنه منطق التماهي. والحال، فإن ما يرفضه المجتمع البدائي فوق كل ذلك هو هذا الأمر. إنه يرفض التماهي مع الآخرين وفقدان ما يتقوم به كمجتمع، أي كينونته ذاتها وتمايزه وقدرته على أن يعقل ذاته كنحن مستقل ومتميز. ففي تماهي الكل مع الكل الذي ينشأ عن تعميم التبادل وعن صداقة الكل للكل تفقد كل جماعة فرديتها. وفي تبادل الكل مع الكل هلاك

المجتمع البدائي، ذلك أن التماهي هو نزوع إلى الموت بينما الكينونة الاجتماعية البدائية هي تأكيد على الحياة. إن منطق الهوية يتيح المجال لضرب من المقال التعادلي، باعتبار أن الكلمة العليا في صداقة الكل للكل هي: «كلنا سواء»!. وهذا يعني توحيد الكثرة التي تتألف من جموع النحن الجزئية في نحن يتعداها، وفي رفع التمايز الخاص بكل جماعة مستقلة ومتميزة، ولكن بزوال الفرق بين النحن والغير يختفي بذلك المجتمع البدائي بحد ذاته. وليس المراد هنا ضرباً من علم نفس بدائي، بل ضرب من المنطق السوسيولوجي: ثمة منطق نابذ ملازم للمجتمع البدائي يقضي بالتفتت والتبعثر والانفصال بحيث تحتاج كل جماعة لكي تعقل نفسها كجماعة أي ككل شامل وواحد إلى الصورة المضادة للغير أو العدو، وبحيث يكون إمكان العنف محفوراً سلفاً في الكينونة الاجتماعية البدائية. فـ الحرب هي بنية للمجتمع البدائي وليست إخفاقاً عرضياً لتبادل فاشل. والشمولية التي تتسم بها في عالم الوحشيين إنما تعكس وضعية العنف البنيوية هذه.

إن الاشتغال البنيوي يجعل من الصداقة المعممة ومن تبادل الكل مع الكل أمرين مستحيلين. فهل ينبغي بالتالي أن نعطي الحق لهوبز وأن نستنتج من عدم إمكان صداقة الكل للكل واقع حرب كل واحد ضد كل واحد؟ لننظر الآن في فرضية العداء المعمم. فهي تعني بأن كل جماعة تجد نفسها في مواجهة مع كل الجماعات الأخرى، وعندها تشتغل الآلة الحربية بأقصى سرعة ويصبح المجتمع الشامل مؤلفاً

فقط من أعداء يتوقون إلى تدمير أنفسهم بصورة متبادلة. غير أننا نعلم بأن كل حرب تنتهي إلى وجود غالب ومغلوب. وفي هذه الحالة، ما هي النتيجة الرئيسية من حرب الكل ضد الكل؟ تأسيس هذه العلاقة السياسية التي يسعى المجتمع البدائي بالضبط للحؤول دون ظهورها. فحرب الكل ضد الكل تفضي إلى إقامة علاقة سيطرة، علاقة سلطوية يمارسها الغالب على المغلوب بالقوة. وعندئذٍ ترتسم صورة جديدة للاجتماعي تقوم على علاقة الأمر/ الطاعة وعلى انقسام المجتمع بين سادة وعبيد. وبعبارة أخرى، فإن هذا الأمر يعني موت المجتمع البدائي بما هو غير منقسم وبما هو يريد ذلك. وبالتالي فإن الحرب المعممة تنتج تماماً نفس أثر الصداقة المعممة، أي نفي الكينونة الاجتماعية البدائية. ففي حالة صداقة الكل للكل تخسر الجماعة بذوبان تمايزها خاصيتها ككل شامل ومستقل. وفي حالة حرب الكل ضد الكل تخسر باقتحام الانقسام الاجتماعي لها صفتها كـ وحدة متجانسة. غير أن المجتمع البدائي هو في كينونته كل شامل وواحد. وليس بمقدوره أن يرضى بالسلام الكلي الذي يسلبه حريته، وليس بمقدوره أن يستسلم للحرب الشاملة التي تلغي طموحه إلى المساواة. فمن المستحيل إذاً لدى الوحشيين أن تكون صديقاً للكل أو عدواً للكل.

ومع ذلك فإن الحرب تتعلق بجوهر المجتمع البدائي، وهي تشكل بنية له تماماً كما التبادل. فهل يعني ذلك أن الكينونة الاجتماعية البدائية هي مركب من عنصرين متنافرين - قليلاً من المتبادل وقليلاً

من الحرب ـ وأن المثال البدائي يقوم على حفظ التوازن بين هذين العنصرين في التفتيش عن مكان وسط بين عنصرين متعارضين إن لم يكونا متناقضين؟ إن التسليم بهذا يعني التشبث بفكرة ليفي ـ ستراوس القائلة بأن الحرب والتبادل ينموان على نفس الصعيد وبأن الواحد منهما هو حد للآخر وإخفاق له. وبالفعل، ففي هذا المنظور يلغي التبادل المعمم الحرب، كما يلغى في الوقت نفسه المجتمع البدائي، بينما تلغي الحرب العامة التبادل مع النتيجة نفسها. لذلك تحتاج الكينونة الاجتماعية البدائية إلى التبادل والحرب معاً، لكي تتمكن في الوقت نفسه من الربط بين حيازة شرف الاستقلال والتميز ورفض الانقسام. وبمثل هذا التطلب المزدوج إنما يتعلق مقام ووظيفة الحرب والتبادل اللذين ينتشران على صعيدين متميزين.

إن استحالة حرب الكل ضد الكل تُجري، بالنسبة لجماعة معينة، تصنيفاً للناس الذين يحيطون بها؛ بحيث يصنّف الآخرون على الفور إلى أصدقاء وأعداء. مع الأول تبذل المحاولات لعقد تحالفات، بينما تقبل مع الآخرين المجازفة التي تنطوي عليها الحرب، أو يُسعى إليها. ونحن نخدع أنفسنا إذا كنا لا نريد أن نحتفظ من هذا الوصف للمجتمع البدائي إلا بالتفاهة التي يمثلها وضع مسرف في عموميته[1]×. ذلك أنه يجب أن نطرح الآن السؤال حول التحالف: لماذا تحتاج جماعة بدائية إلى الحلفاء؟ إن الجواب بيّن بنفسه: لأن لها أعداء. فهي تحتاج إلى

(1) إشارة إلى ما ينطوي عليه التعميم عن عائق أمام المعرفة (م).

أن تكون واثقة حقاً من قوتها وإلى أن تكون متأكدة من فوزها المتكرر على خصومها لكي تستغني عن دعم حلفائها العسكري لها، وحتى عن حيادهم. غير أن الأمر لا يجري أبداً على هذه الصورة عملياً. ذلك أن أية جماعة لا تغامر أبداً في خوض حرب من دون أن تؤمن مسبقاً مؤخرتها بوسائل دبلوماسية - أعياد، دعوات - تنعقد بنهايتها تحالفات يفترض أن تكون دائمة، ولكن ينبغي تنشيطها باستمرار لأن الخيانة ممكنة دوماً وغالباً ما تكون واقعية. وهنا تظهر سمة وُصفت من قبل السائحين أو الإثنوغرافيين على أنها نوع من عدم الاستقرار والميل إلى الخيانة عند الوحشيين، لكننا نقول مرة أخرى بأن المطلوب ليس العلم بالنفس البدائية. فعدم الاستقرار يعني هنا ببساطة أن التحالف ليس عقداً، كما يعني أن فسخه لم ينظر أبداً إليه الوحشيون بوصفه فضيحة، كما يعني أخيراً أن أية جماعة معينة ليس لها دوماً نفس الحلفاء ولا نفس الأعداء. فالأطراف التي يربط بينها التحالف والحرب يمكن أن تتبدل، ويكون بمستطاع المجموعة ب المتحالفة مع المجموعة أ أن تنقلب تماماً ضد أ إلى جانب ت، على أثر أحداث فجائية. إن التجربة «الميدانية» تقدم باستمرار مشاهد عن مثل هذه الانقلابات التي يمكن للمسؤولين عنها أن يبرروها على الدوام. وما يجب الاحتفاظ به هو استمرار الجهاز على تركيبه لدى المجموع أي انقسام الآخرين إلى حلفاء وأعداء وليس الموقع الظرفي والمتغير الذي تشغله الجماعات المنخرطة في هذا الجهاز.

ولكن هذا الحذر المتبادل والثابت الذي تشعر به المجموعات المتحالفة يشير جيداً إلى أنها ترضى غالباً بالتحالف على كره منها، وأنها ترغب به ليس كهدف، بل فقط كوسيلة، وكوسيلة لبلوغ هدف هو المشروع الحربي بأدنى المخاطر وأقل التكاليف. ما يعني أننا نذعن للتحالف لأن من الخطر الشديد القيام بعمليات عسكرية بشكل منفرد، وأننا نستغني طوعاً عن حلفاء لا نثق بهم دائماً تمام الوثوق، إذ كان ذلك ممكناً. ينتج عن ذلك خاصية أساسية من خصائص الحياة الدولية في المجتمع البدائي: إن الحرب تحتل المكان الأول بالنسبة إلى التحالف. فالحرب كمؤسسة هي التي تحدد التحالف كتكتيك. وذلك أن الاستراتيجية هي واحدة بالنسبة إلى كل الجماعات أي الاستمرار في كينونتها المستقلة والمتميزة والحفاظ على هويتها، كجموع من النحن غير المنقسمة.

لقد ثبت لدينا من قبل بأن ما تظهره كل جماعة من إرادة الاستقلال السياسي، ومن سيطرة منفردة على أرضها، يجعل من الحرب إمكاناً كامناً مباشرة في طريقة اشتغال هذه الجماعات. فالمجتمع البدائي هو مكان للحرب الدائمة. والآن بإمكاننا أن نرى بأن البحث عن التحالف يتعلق بالحرب الفعلية، بمعنى أن هناك أولوية سوسيولوجية للحرب على التحالف. وهنا تنعقد الصلة الحقيقية بين التبادل والحرب. وبالفعل، أين تنشأ علاقات التبادل وما هي الوحدات الاجتماعية والسياسية التي يجمعها مبدأ التبادل؟ إنها بالتحديد

المجموعات المنخرطة في شبكات التحالف. فالشركاء في التبادل هم الحلفاء، ودائرة التبادل تغطي دائرة التحالف بالتمام. ولا يعني هذا بالطبع بأنه لولا التحالف لما وُجد التبادل على الإطلاق، بل يعني ببساطة أن التبادل ينحصر ضمن دائرة الجماعة المستقلة المتميزة حيث يعمل داخلها من دون توقف. فهو ذو صفة جماعية داخلية بكل ما للكلمة من معنى.

إن التبادل يتم إذن مع الحلفاء، وهو يوجد لأنه يوجد تحالف. ولا يقتصر الأمر فقط على تبادل الخدمات كالدعوات التي تتم بالتناوب في دورة الأعياد، ولكنه يشمل أيضاً تبادل الهدايا (ولنكرر بأنه لا دلالة اقتصادية لها) وخاصة تبادل النساء. وكما يقول ليفي ـ ستراوس: «إن تبادل المخطوبات ليس سوى حدّ لمسار متواصل من الهبات المتبادلة...» (المصدر المذكور آنفاً، ص79). وباختصار، إن واقع التحالف يؤسس إمكان تبادل شامل لا يمسّ الثروات والخدمات وحسب، بل يمس أيضاً العلاقات الزوجية. فما هو تبادل النساء؟ إنه يؤمن على مستوى الاجتماع الإنساني بما هو كذلك إنسانية هذا الاجتماع، أي لا حيوانيته. إنه يعني بأن الاجتماع الإنساني يمت إلى نظام الثقافة وليس إلى نظام الطبيعة، أي أنه ينتشر في عالم القاعدة وليس في عالم الحاجة، وفي عالم المؤسّسة وليس في عالم الغريزة. إن تبادل النساء مع الخارج بقصد الزواج يؤسس الاجتماع كاجتماع من خلال تحريم الزّنى. ولكن المقصود هنا بالتحديد هو التبادل بما

هو تبادل يؤسس الاجتماع الإنساني كاجتماع لا حيواني، وليس التبادل كما يتأسس في إطار شبكة من التحالفات بين جماعات مختلفة والذي يظهر على مستوى آخر. ففي إطار التحالف، يرتدي تبادل النساء مدى سياسياً بديهياً وتصبح العلاقات الزواجية بين مختلف المجموعات وسيلة لعقد التحالف السياسي وتقويته بهدف مواجهة الأعداء الذين لا مفر منهم بأفضل الشروط. لأنه يمكن أن نتوخى من الحلفاء الذين هم أقرباء أيضاً ثباتاً أكثر في التضامن الحربي، مع أن صلات القربى ليست إطلاقاً ضماناً نهائياً للوفاء في التحالف. وبحسب ما يذهب إليه ليفي ـ ستراوس فإن تبادل النساء هو الحد الأقصى لـ«مسار متواصل من الهبات المتبادلة». بينما الواقع هو أنه عندما تدخل مجموعتان في علاقة ما، فإنهما لا تسعيان إطلاقاً إلى تبادل النساء وإنما تريدان التحالف السياسي ـ العسكري. والوسيلة الفضلى لبلوغ ذلك هي تبادل النساء. ولهذا السبب ذاته فإنه إذا كان حقل التبادل الزواجي يبدو حقاً أكثر قيداً من حقل التحالف السياسي، فليس بمقدوره أن يتجاوزه في كل الأحوال. فالتحالف هو الذي يسمح بالتبادل ويُوقفه في آنٍ معاً، فهو حَدُّه. لذا لا يتخطى التبادل التحالف.

لقد خلط ليفي ـ ستراوس بين الغاية والوسيلة. وهذا الخلط هو نتيجة تلزم عن مفهومه للتبادل بالذات الذي يضع على نفس المستوى التبادل كفعل مؤسس للاجتماع الإنساني (تحريم الزنى، الزواج الخارجي) والتبادل كنتيجة ووسيلة للتحالف السياسي (أفضل الحلفاء

أو أقلهم سوءاً هم الأنسباء). وفي النهاية، إن وجهة النظر التي تدعم نظرية ليفي - ستراوس للتبادل تقوم على أن المجتمع البدائي يريد التبادل وعلى أنه مجتمع من أجل التبادل وأنه يعمل أفضل كلما كان التبادل أوفر. غير أننا رأينا إنّ على المستوى الاقتصادي (المثال الاكتفائي) وإن على المستوى السياسي (إرادة الاستقلال) بأن المجتمع البدائي يعمل بثبات على تنمية استراتيجية مكرسة للتخفيف من ضرورة التبادل ما أمكن. وهذا لا يعني أبداً أنه مجتمع من أجل التبادل، بل يعني بالأحرى أنه مجتمع ضد التبادل. ويظهر هذا الأمر بأوضح ما يكون بالتحديد عند نقطة التقاء تبادل النساء والعنف. فنحن نعلم بأن أحد أهداف الحرب الذي تؤكده كل المجتمعات البدائية بإصرار لا مزيد عليه هو أسر النساء. فالهجوم على الأعداء يستهدف الاستيلاء على نسائهم، ولا يهم هنا إذا كان السبب الذي يُتذرع به هو سبب حقيقي أو مجرد ذريعة للاعتداء. وهنا تُظهر الحرب ببداهة نفور المجتمع البدائي من الدخول في اللعبة التبادلية. وبالفعل، ففي تبادل النساء تربح مجموعة ما نساءً على قدر ما تخسره، بينما في الحرب من أجل النساء تربح المجموعة المنتصرة نساء دون أن تخسر أية واحدة منهن. صحيح أن المجازفة هائلة (جرحى وقتلى) غير أن الربح هائل أيضاً، فهو تام إذ يعني الحصول على نساء بصورة مجانية. فالمصلحة تقضي إذن بتفضيل الحرب على التبادل دوماً: ولكن هذا قد يعني العودة إلى وضعية حرب الكل ضد الكل التي رأينا استحالتها

فيما سبق. فالحرب تمر إذن عبر التحالف، والتحالف يؤسس التبادل. إن تبادل النساء يحصل لأنه ليس بالإمكان العمل بشكل مغاير. فإذا كان لنا أعداء يجب أن نحصل على حلفاء ونسعى إلى تحويلهم إلى أصهار. وبالعكس، عندما يكون ثمة سببٍ أو آخر، كفقدان التوازن بين الجنسين لصالح الرجال مثلاً، ترغب المجموعة في الحصول على زوجات إضافية وتحاول ذلك بواسطة العنف والحرب لا بواسطة التبادل حيث لا تكسب شيئاً.

خلاصة القول إن المقال التبادلي، بسعيه إلى رد المجتمع البدائي بكامله إلى التبادل، يُخطىء في نقطتين متميزتين ولكن مرتبطتين منطقياً. فهو يجهل أولاً - أو يرفض الاعتراف - بأن المجتمعات البداية لا تسعى دائماً إلى توسيع حقل التبادل، بل تميل على النقيض من ذلك، إلى تقليص مداه باستمرار. وهو يتنكر ثانياً لأهمية العنف الحقيقية، لأن الأولوية والحصرية اللتين أعطيتا للتبادل تفضيان في الواقع إلى إلغاء الحرب. ولقد قلنا بأن من يخطىء في فهم الحرب يخطىء في فهم الاجتماع. إن ليفي - ستراوس باعتقاده أن الكينونة الاجتماعية البدائية هي كينونة من أجل التبادل أفضى به ذلك إلى القول بأن المجتمع البدائي هو مجتمع ضد الحرب، بمعنى أن الحرب هي تبادل فاشل. إن مقاله في غاية التماسك ولكنه غير صائب. فالتناقض الذي يعاني منه هذا المقال ليس ذاتياً، فالمقال مخالف لواقع المجتمع البدائي السوسيولوجي الذي يمكن قراءته إثنوغرافياً. ليس التبادل

هو الذي يحتل المكان الأول، وإنما الحرب الكامنة في نمط اشتغال المجتمع البدائي.

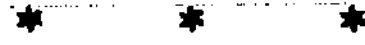
والحرب تتضمن التحالف، والتحالف يؤول إلى التبادل الذي لا يفهم بوصفه اختلاف الإنسان عن الحيوان، وبوصفه الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة، بل يفهم بالتأكيد بوصفه انتشار اجتماعية المجتمع البدائي، وبوصفه لعبة كينونته السياسية الحربية. إن التبادل يمكن فهمه من خلال الحرب وليس العكس. والحرب ليست خللاً عرضياً في التبادل، بل التبادل هو نتيجة تكتيكية من نتائج الحرب. وليس الأمر كما تصوره ليفي - ستراوس، فواقعة التبادل ليست هي التي تحدد لا كينونة الحرب، بل واقعة الحرب هي التي تحدد كينونة التبادل. والمشكلة الثابتة في المجتمع البدائي لا تتلخص بالقول: من هم الذين سنتبادل معهم؟ بل: كيف يمكننا الحفاظ على استقلاليتنا؟ إن وجهة نظر الوحشيين حول التبادل هي في غاية البساطة: إنه شر لا بد منه؛ فبما أننا نحتاج إلى حلفاء، فمن الأجدى أن يكونوا من الأصهار.

إن هوبز كان على خطأ باعتقاده أن العالم البدائي لا يعرف الاجتماع لأن الحرب تمنع حصول التبادل فيه. التبادل ليس بوصفه تبادل الثروات والخدمات وحسب، بل خاصة بوصفه تبادل النساء وبوصفه احترام قاعدة الزواج الخارجي من خلال تحريم الزنى[1]. ألم يقل فعلاً بأن الوحشيين الأميركيين يعيشون «بطريقة شبه -

(1) بمعنى أن هوبز اعتقد أن الحرب تمنع كل أشكال التبادل عند الوحشيين (م).

حيوانية» وأن غياب التنظيم الاجتماعي يستشف من خلال خضوعهم لغريزة «الاشتهاء الطبيعي». (لا يوجد لديهم قواعد)؟ ولكن خطأ هوبز لا يجعل ليفي - ستراوس على حق. فبالنسبة إلى هذا الأخير العالم البدائي هو عالم التبادل، ولكن لقاء الخلط بين التبادل المؤسس للاجتماع الإنساني عامة والتبادل بوصفه نمطاً من العلاقة بين مجموعات متباينة. وليس بإمكانه أيضاً أن يفلت من حذف الحرب بما هي نفي للتبادل، فإذا وجدت الحرب لم يوجد التبادل، وإذا لم يعد ثمة تبادل، لم يعد ثمة اجتماع. من المؤكد أن التبادل ملازم للاجتماع الإنساني، فالاجتماع موجود لأنه يوجد تبادل للنساء ولأن هناك تحريماً للزنى. بيد أن هذا التبادل لا علاقة له البتة بهذا النشاط الاجتماعي والسياسي الخالص الذي هو الحرب. وبطبيعة الحال فإن هذه الأخيرة لا تضع إطلاقاً موضع التساؤل التبادل بوصفه احترام قاعدة تحريم الزنى. بل هي تضع موضع التساؤل التبادل بوصفه جملة علاقات اجتماعية وسياسية بين جماعات مختلفة. ولكنها تضعه بالتحديد موضع التساؤل لكي تضع له الأساس، لكي تؤسسه بواسطة التحالف. إن ليفي - ستراوس بخلطه بين مستويي التبادل هذين أدْرَج الحرب كذلك على هذا المستوى نفسه حيث لا يمكنها أن تفعل شيئاً وحيث ينبغي عليها بالتالي أن تختفي. ففي نظره يُترجم استخدام مبدأ التبادل في البحث عن التحالف، والتحالف يتيح تبادل النساء والتبادل يؤدي إلى نفي الحرب. وهذا الوصف للواقعة الاجتماعية البدائية قد

يكون مقنعاً تماماً ولكن بشرط أن لا توجد الحرب. غير أننا نعرف وجودها بل شموليتها أيضاً. وهكذا فإن الواقع الأثنوغرافي يأخذ بالمقال المخالف. فحالة الحرب بين المجموعات تجعل البحث عن التحالف أمراً ضرورياً، والتحالف يسبّب تبادل النساء. وبهذا يمكن للتحليل الناجح لمنظومات القرابة أو للمنظومات الميتولوجية أن يتعايش مع مقال خاطىء حول المجتمع.



إن فحص الوقائع الأثنوغرافية يثبت البعد السياسي الخالص للنشاط الحربي. وهذا النشاط لا يتعلق بخاصية الإنسان الحيوانية، ولا بالتنافس الحيوي بين الجماعات، ولا يتعلق أخيراً بحركة التبادل الثابتة نحو إزالة العنف. فالحرب تتمفصل مع المجتمع البدائي بما هو كذلك (وهي أيضاً تعّمه بشكل شامل)، فهي نمط اشتغاله. إن طبيعة المجتمع ذاتها هي التي تحدد وجود ومعنى الحرب التي تمثّل سلفاً، كما رأينا، كإمكان في كينونة المجتمع البدائي بسبب الخصوصية القصوى التي تُظهرها كل جماعة. فبالنسبة لكل مجموعة محلية جميع الآخرين غرباء، وصورة الغريب تؤكد لكل مجموعة معينة قناعتها بهويتها كنحن مستقل ومتميز. وهذا يعني أن حالة الحرب هي دائمة لأن العلاقة مع الغرباء هي علاقة عداء فقط، سواء وضعت هذه العلاقة فعلياً موضع التنفيذ في حرب حقيقية أم لم توضع. فليس المهم الواقع المنتظم للنزاع المسلح وللمعركة، بل إمكانه المستمر أي حالة الحرب الدائمة

التي تُبقي الجماعات كلها على تمايزها بعضها عن بعض. وما يستمر، على الصعيد البنيوي، هو حالة الحرب مع الغرباء التي تصل إلى أوجها أحياناً في المعركة الفعلية وفي المواجهة المباشرة في أوقات تتفاوت في انتظامها وفي تواترها حسب المجتمعات. فالغريب هو إذاً العدو الذي يولّد بدوره صورة الحليف. إن حالة الحرب دائمة، ولكن الوحشيين لا يمضون معظم وقتهم مع ذلك في صنع الحرب.

إن الحرب بوصفها سياسة خارجية للمجتمع البدائي تتعلق بسياسته الداخلية، بما يمكن تسميته النزعة المحافظة والمتصلبة التي تطبع هذا المجتمع والتي تعبر عن نفسها في الرجوع المستمر إلى منظومة المعايير التقليدية، إلى قانون الأسلاف الذي ينبغي احترامه على الدوام والذي لا يمكن لأحد أن يحدث فيه أي تبديل. ولكن ما هو الشيء الذي يعمل المجتمع البدائي على المحافظة عليه من خلال نزعته المحافظة؟ إنه يعمل على الحفاظ على كينونته ذاتها، ويريد الاستمرار في كينونته؟ ولكن ما هي هذه الكينونة؟ إنها كيان غير منقسم، وجسم اجتماعي متجانس، وجماعة هي بمثابة نحن واحد. إن النزعة المحافظة البدائية تسعى إذن إلى منع التجديد في المجتمع وترغب في أن يكون احترام القانون ضمانة للحفاظ على اللانقسام، أي أنها تسعى إلى منع ظهور الانقسام في المجتمع. هذه هي السياسة الداخلية للمجتمع البدائي، إنْ على الصعيد الاقتصادي (استحالة مراكمة الثروات) وإن على صعيد العلاقات السلطوية (الرئيس موجود

لا لكي يأمر): الحفاظ على نفسه كنحن غير منقسم، ككل شامل وواحد.

ولكن يتبين لنا من جهة أخرى بأن إرادة الجماعة في الحفاظ على كينونتها غير منقسمة تحيي كذلك كل الجماعات. إذ إن كل واحدة منها تملك في ذاتها وضعية تتضمن المعارضة والعداء للآخرين. وحالة الحرب باقية ما بقيت قدرة الجماعات البدائية على تأكيد استقلالها وتميزها عن بعضها البعض. فإذا تبين أن إحداها عاجزة، فإنها ستهلك على يد الجماعات الأخرى. إن المقدرة على وضع علاقة العداء البنيوية (ردع) موضع التنفيذ والمقدرة على المقاومة الفعلية لمغامرات الآخرين (رد هجوم)، وبصورة مختصرة المقدرة الحربية التي تمتلكها كل جماعة، هي شرط استقلالها وتمايزها. وبمعنى آخر، إن الحرب الدائمة والحرب الفعلية الدورية تظهران بوصفهما الوسيلة الرئيسية التي يستخدمها المجتمع البدائي من أجل منع التغيير الاجتماعي. إن استمرار المجتمع البدائي يمر عبر استمرار حالة الحرب، وتطبيق السياسة الداخلية (عدم المساس بالنحن غير المنقسم والمستقل) يمر عبر تطبيق السياسة الخارجية (عقد تحالفات لخوض الحرب). فالحرب هي في صميم الكينونة الاجتماعية البدائية وهي التي تشكل المحرك الحقيقي للحياة الاجتماعية. إن الجماعة لكي تعقل ذاتها كنحن ينبغي أن تكون في آن معاً غير منقسمة (واحدة) ومستقلة (كل شامل). وعدم الانقسام الداخلي والمعارضة

الخارجية يقترنان، وكل واحد منهما هو شرط الآخر، وإذا ما توقفت الحرب توقف عندئذٍ قلب المجتمع البدائي عن الخفقان. ذلك أن الحرب هي أساسه وحياة كينونته ذاتها وهدفه. فالمجتمع البدائي هو إذاً مجتمع من أجل الحرب وهو في جوهره حربي النزعة[1]...

إن تشتت المجموعات المحلية الذي هو أكثر ما يمكن إدراكه من سمات المجتمع البدائي مباشرة، ليس إذن سبب الحرب بل نتيجتها وغايتها الخاصة. فما هي إذاً وظيفة الحرب البدائية؟ إن الحرب البدائية هي نتاج منطق نابذ، منطق الانفصال الذي يعبر عن نفسه من وقتٍ لآخر في النزاع المسلح[2] [3] [4]. وهي تستخدم للحفاظ على الاستقلال السياسي لكل جماعة. لأنه طالما هناك حرب، هناك استقلال وتميز. ولذلك ليس بإمكانها أن تتوقف ولا ينبغي عليها أن تتوقف، فهي دائمة. إن الحرب هي نمط الوجود المفضل في المجتمع البدائي بما هو مجتمع موزع إلى وحدات اجتماعية وسياسية متساوية،

---

(1) فلنذكر هنا ليس بمقال الغربيين عن الإنسان البدائي بوصفه محارباً، وانما بمقال آخر ربما يكون غير متوقع، ولكنه يصدر عن نفس المنطق، ونعني به مقال الإنكا. فقد قال هؤلاء عن تلك القبائل التي كانت تتحرك على هامش إمبراطوريتهم بأنهم جماعة وحشية تعيش في حالة حرب دائمة. مما برّر لهم محاولاتهم دمجهم عن طريق الغزو في مجتمعهم.

(2) إن هذا المنطق لا يتعلق بالعلاقات بين الجماعات وحسب، ولكنه يتعلق أيضاً باشتغال الجماعة نفسها. ففي أميركا الجنوبية وعندما يتجاوز حجم السكان لدى مجموعة معينة الدرجة التي تعتبر ملائمة للمجتمع، ينفصل قسم من الناس عن الجماعة ويذهبون بعيداً لتأسيس قرية أخرى.

(3) إنها حالة نموذجية يمثّلها هنود التوبي غاراني في أميركا الجنوبية. وذلك حيث إن مجتمعهم خضع إبّان اكتشاف العالم الجديد لعمل قوى الجذب، أي لمنطق التوحيد.

(4) في نهاية هذه المحاولة للتنقيب عن أثريات العنف تطرح أمامنا عدة مسائل إنتولوجية، وأخصها هذه المسألة: ما مصير المجتمعات البدائية التي تستسلم لآلة الحرب؟ ألا تحمل دينامية الحرب بذاتها خطر الانقسام الاجتماعي. إذ تتيح تمايز واستقلال المحاربين عن الجماعة؟ وما هي ردة فعل المجتمعات البدائية إذا ما حصل ذلك؟ لا شك أن هذه تساؤلات جوهرية لأنه يكمن وراءها سؤال يتعالى عليها ألا وهو: في أية شروط يظهر الانقسام الاجتماعي في مجتمع غير منقسم؟ إننا سنحاول الإجابة على هذه الأسئلة وعلى أسئلة أخرى، بسلسلة دراسات تدشنها هذه الدراسة.

حرة ومستقلة. وإذا كان الأعداء غير موجودين، ينبغي اختراعهم.

إن منطق الاجتماع البدائي هو إذن منطق النّبذ، منطق التعدد. فالوحشيون يريدون مضاعفة التعدد. والآن ما هو الأثر الأقصى الذي يمارسه نمو القوة النابذة. إنه يُواجه بحاجز لا يخترق وبأقوى عائق سوسيولوجي ممكن، القوَّة المعاكسةَ، القوة الجاذبة، ونعني بها منطق التوحيد، منطق الواحد. فليس بإمكان المجتمع البدائي أن يكون مجتمع الواحد لأنه مجتمع التعدد. وكلما كان التشتت أكثر كان التوحيد أقل. وبإمكاننا أن نرى والحالة هذه أن هذا المنطق الدقيق عينه هو الذي يحدد السياسة الداخلية كما يحدد السياسة الخارجية في المجتمع البدائي. فمن جهة أولى، تريد الجماعة أن تحافظ على كينونتها غير المنقسمة وأن تمنع من أجل ذلك انفصال نصاب توحيدي عن الجسم الاجتماعي - صورة الزعيم الآمر - يُدخل عليه الانقسام الاجتماعي بين سادة وعبيد. وهي تريد من جهة ثانية أن تستمر في كينونتها المستقلة والمتميزة، أي أن تبقى تحت تأثير قانونها الخاص، وهي ترفض إذن كل منطق يقودها إلى الخضوع لقانون خارجي وتعارض خارجية القانون التوحيدي. غير أنه، ما هي هذه القوة الشرعية التي تعمل على احتواء كل التباينات بهدف إزالتها والتي لا تستقيم بالضبط إلا بإلغاء منطق التعدد واستبداله بالمنطق التوحيدي المعاكس؟ ما هو الاسم الآخر لهذا الواحد الفرد الذي يرفضه المجتمع البدائي بجوهره؟ إنه الدولة.

ولنستأنف بحثنا. ما هي الدولة؟ إنها علامة اكتمال الانقسام في المجتمع، بما هي أداة انفصال السلطة السياسية. فالمجتمع يصبح من الآن وصاعداً منقسماً بين من يمارس السلطة ومن يخضع لها. ولا يعود بمثابة نحن غير منقسم أو كل شامل واحد، بل جسم مفتت وكينونة اجتماعية متنافرة. غير أن انقسام المجتمع وانبثاق الدولة يعنيان موت المجتمع البدائي. ولكي يكون بمستطاع الجماعة أن تؤكد على تمايزها، ينبغي أن تكون غير منقسمة وأن ترتكز على رفض الانقسام الاجتماعي في إرادتها لأن تكون كلاً شاملاً يستبعد كل الجماعات الأخرى، أي لكي تعقل ذاتها كنحن يستبعد الآخرين، ينبغي أن يكون النحن جسماً اجتماعياً متجانساً. إن التفتت الخارجي وعدم الانقسام الداخلي هما وجهان لحقيقة واحدة ومظهران لنفس الاشتغال السوسيولوجي ولنفس المنطق الاجتماعي. فلكي يكون بمستطاع الجماعة أن تواجه بفعالية عالم الأعداء عليها أن تكون موحدة ومتجانسة وغير منقسمة. والعكس صحيح، فهي تحتاج لكي تكون غير منقسمة إلى صورة العدو التي تقرأ فيها الصورة الموحِّدة ليكنونتها الاجتماعية. إن الاستقلال الاجتماعي- السياسي وعدم الانقسام السوسيولوجي يشرطان بعضهما البعض، ومنطق التفتت النابذ هو رفض لمنطق الواحد الموحِّد. وهذا يعني بالملموس أن الجماعات البدائية لا يمكنها بلوغ أبعاد كبيرة على الصعيد الاجتماعي والديموغرافي، لأن الميل الأساسي للمجتمع البدائي هو التشتت لا التوحد والتجزؤ لا التجمع. وإذا لوحظ في

مجتمع بدائي تأثير للقوة الجاذبة وميل إلى تجميع مرئي في تكوين الوحدات الاجتماعية ـ الكبيرة، فمعناه أن هذا المجتمع هو في طريقه إلى أن يفقد منطقه البدائي النابذ، وأنه يفقد خصائصه ككل شامل وكوحدة، أي في طريقة إلى أن يفقد بدائيته.

هذا هو المجتمع البدائي: رفض للتوحيد ورفض للواحد الفرد المنفصل، إنه مجتمع ضد الدولة. فكل جماعة بدائية تريد البقاء تحت تأثير قانونها الخاص (تمايز واستقلال سياسي) الذي يستبعد التغيير الاجتماعي (يبقى المجتمع كما هو عليه: كائن غير منقسم). ورفض الدولة هو رفض للانقسام الإداري، ورفض القانون الخارجي، إنه ببساطة كلية رفض الخضوع، هذا الرفض الكامن كرفض في بنية الاجتماع البدائي ذاتها. والحمقى وحدهم يعتقدون بأن رفض الارتهان محتاج إلى أن نجرّبه أولاً. فرفض الارتهان (الاقتصادي أو السياسي) يرتبط بكينونة المجتمع البدائي ذاتها ويعبر عن نزعته المحافظة وإرادته المتعمدة في البقاء كنحن غير منقسم. متعمدة بالفعل، وليس فقط كنتيجة لاشتغال الآلة الاجتماعية. وكان الوحشيون يعرفون حق المعرفة بأن كل محاولة لإفساد حياتهم الاجتماعية (كل تجديد اجتماعي) لا يمكن أن تجد ترجمتها عندهم إلا بفقدان الحرية.

فما هو المجتمع البدائي؟ إنه جماعات كثيرة غير منقسمة تخضع جميعها إلى منطق نابذ. وما هي المؤسسة التي يعبر عنها استمرار هذا المنطق ويضمنها؟ إنها الحرب بوصفها حقيقة العلاقات

بين الجماعات وبوصفها الوسيلة السوسيولوجية الرئيسية للإعلاء من شأن قوة التشتيت النابذة ضد قوة التوحيد الجاذبة. فآلة الحرب هي محرك الآلة الاجتماعية والكينونة الاجتماعية، البدائية تستند بالكلية على الحرب، والمجتمع البدائي لا يعرف سبيلاً إلى البقاء من دون الحرب.

فبمقدار ما تزداد الحرب يخف التوحيد، والحرب هي خير عدو للدولة. إن المجتمع البدائي هو مجتمع ضد الدولة بما هو مجتمع من أجل الحرب[1].

لقد عدنا ثانية إلى فكرة هوبز. فالمفكر الإنجليزي عرف كيف يكشف بوضوح لا نجد له أثراً بعده عن الصلة العميقة وعن علاقة التجاور بين الدولة والحرب. لقد استطاع أن يرى بأن الحرب والدولة هما حدّان متناقضان لا يمكن لها أن يوجدا معاً، وأن كل واحد منهما يتضمن نفي الآخر بحيث تمنع الحرب الدولة وتمنع الدولة الحرب. والخطأ الجسيم، ولكن الذي يكاد يكون حتمياً عند رجل عاش في تلك الحقبة، هو اعتقاده بأن المجتمع الذي يستمر في حرب كل واحد ضد كل واحد ليس بالضبط مجتمعاً، وبأن عالم الوحشيين ليس عالماً اجتماعياً، وبأن مؤسسة الاجتماع تمر بالتالي بنهاية الحرب وظهور

(1) من هنا نرى بأن الأصح ترجمة عنوان الكتاب المشار إليه آنفاً (Société contre état) بـ«المجتمع المضاد للدولة» وليس «مجتمع اللادولة» كما فعل د. محمد حسين دكروب. ذلك أن «مجتمع اللادولة يدل على فهم سكوني للمجتمع البدائي كما يمكن أن يدل على غياب الدولة أو إمكانها في المجتمع البدائي، بينما الواقع أن المجتمع البدائي يسعى ويعمل للحؤول دون ظهور الدولة. فهو مجتمع من أجل الحرب أي من أجل منع قيام الدولة»(م).

الدولة التي هي بامتياز آلة مضادة للحرب. وبالمقابل فإن هوبز بعجزه عن أن يعقل أن العالم البدائي ليس بعالم طبيعي، كان أول من رأى بأنه لا يمكن عقل الحرب من دون الدولة، وبأنه يجب عقلهما من خلال علاقة استبعاد. ففي نظره تتأسس الرابطة الاجتماعية بين البشر بواسطة هذه «السلطة العامة التي يهابها الجميع»؛ والتي تعني بأن الدولة هي ضد الحرب. فماذا يقول لنا في المقابل المجتمع البدائي بوصفه مساحة سوسيولوجية للحرب الدائمة؟ إنه يعيد لنا مقال هوبز معكوساً. فهو يعلن بأن آلة التشتيت تشتغل ضد آلة التوحيد، ويقول لنا بأن الحرب هي ضد الدولة[1].

(1) لقد وعد بيار كلاستر بالإجابة على الأسئلة التي تثيرها محاولة البحث عن «أثريات العنف» هذه (راجع الحاشية الأخيرة) في سلسلة دراسات لاحقة. غير أن الموت عاجله ولم يسمح له بإنجاز ما وعد به، سوى دراسة واحدة، عنوانها «شقاء المحارب الوحشي»، نشرت في مجلة «ليبر»، العدد الثاني. 1977. وفي هذه الدراسة يبيّن كلاستر الطريقة التي يتّبعها المجتمع البدائي لمنع تحول الامتياز الذي يمتلكه المحارب إلى سلطة، ألا وهي «موت المحارب» (م).

5

مقدمة المقالة الثانية

حَولَ إشكَاليَّة الدين / الدَّولة

بقلم المترجم

ثمة محاولات جديدة ترمي إلى «إعادة اكتشاف المسألة السياسية»[1] وتجد تبريرها برأي أصحابها في «التعامي» الذي يتصف به المقال السياسي الغربي والذي يعمل مجدداً على إخفاء حقيقة الرابط الذي يجمع بين البشر، وذلك برفض الاعتراف بأهم وقائع عصرنا ألا وهي انتهاء الدولة الحديثة إلى الشمولية على اختلاف أشكالها. ومن أبرز القائمين بهذه المحاولات، من بين آخرين، مارسيل غوشيه الذي حاول في مقالة[2] له، أن يعيد النظر في مسألة الدولة بالاستناد إلى تحليل الظاهرة الدينية في المجتمعات البدائية. وإذا كانت الأحداث التي تشهدها بعض المجتمعات العربية والإسلامية، وبالأخص الحدث الإيراني الضخم، تدل على ما للدين من فاعلية في الحياة السياسية والاجتماعية، فإن تحليلات غوشيه تكتسب أهمية خاصة بالنسبة إلى المهتمين بتتبع المسألة السياسية عندنا، وذلك

---

(1) وهو الهدف الذي حددته لنفسها الجماعة التي تصدر مجلة، ليبر (Libre) الفرنسية التي يشرف على تحريرها مارسيل غوشيه وكلود لوفور وكورنيليوس كاستورياديس وغيرهم .

(2) انظر ترجمة هذه المقالة في مكان آخر .

بمقدار ما تحمل على إعادة اكتشاف السياسي والديني معاً.

ولا يعني ذلك بأية حال تبني مواقف جاهزة أو وجهات نظر مسبقة صادرة عن الخارج من أجل تحليل الثقافة العربية الإسلامية، أو فهم مجمل الظواهر التي تؤلف مجتمعنا وتصنع تاريخنا، وإنما يعني ضرورة الانفتاح على ما تنتجه الثقافة الغربية حول نفسها وحول الغير، ومن ضمنه نحن؛ ولكن مع تأملها بحس نقدي[1] وفي ضوء المعطيات المباشرة، وبالعودة إلى قراءة النصوص الكلاسيكية للحضارة العربية الإسلامية قراءة دقيقة.

ثمة واقعة لا شك فيها وهي أن مسألة المنهج لا تزال مطروحة على الفكر العربي منذ احتكاكه بالغرب. وبالفعل، فالمجتمعات العربية الإسلامية لم تتوصل على الرغم من إطلاعها منجزات الفكر الأوروبي إلى تكوين معارف أو مقالات علمية حول نفسها كما كان الحال إبَّان الانطلاقة الحضارية الكبرى الماضية، حيث انبثقت جملة علوم، كاللغة والفقه والحديث والكلام والفلسفة، كان العالم الإسلامي يعيش من خلالها وجوده ويعقل ذاته. ولكن ثمة واقعة أخرى لا شك فيها أيضاً وهي أن المجتمعات الأوروبية الحديثة، وحدها من بين المجتمعات الأخرى، انفردت بل احتكرت عملية إنتاج العلوم الحديثة الطبيعية والإنسانية، وهذا ما حدّد بعضاً من طابعها العالمي. ألم يكن هذا شأن الحضارة الإسلامية في عصرها الذهبي حيث أطلت من

(1) لا ضرورة هنا إلى إعادة التأكيد على موقف ابن رشد من علوم الغير.

خلال ثقافتها على العالم وعلى أوروبا نفسها؟

وإذا كانت علوم الإنسان ولدت في رحم التجربة الأوروبية كما هو الحال بالنسبة لعلم النفس مثلاً، أو من موقع تفوق الذات الأوروبية كما هو الحال بالنسبة للإنتولوجيا أو الاستشراق، مما يجعل السؤال حول مشروعيتها وجدواها قائماً، أي التشكيك بإمكان تعميمها وبالمسلمات التي تنهض عليها، فإنه لا أنه ينبغي التسليم بأن مناهج العلوم الحديثة مثلت وما تزال تمثل بالنسبة للفكر العربي بداية منهجية لا يمكن تجاوزها. فضلاً عن أن الحقائق التي توصلت أو تتوصل إليها العلوم الإنسانية، وإن حملت خصوصية الوضع الذي تنتج فيه، فهي بوصفها منجزات العقل - والعقل واحد من حيث التحديد - لا يمكن إلَّا أن نعترف بما لها من طابع كلي. فضلاً أيضاً عن أن التمييز بين الذات والآخر لا يلغي العلاقة بينهما. بمعنى أنه لا يلغي وجه الحقيقة في مقالٍ الآخر وإن كان يفرض نقد هذا المقال والبحث عن أصوله. وعندها لا يعود المطلوب رفض الحقيقة في مقالات الغير وإنما «تأسيس سياسة جديدة للحقيقة» كما يقول ميشال فوكو. وبهذا المعنى يمكن القول بأن عودة الذات الأوروبية إلى نفسها، بما تنطوي عليه من تشكيك بمعاييرها الثقافية ومن إعادة نظر بالأسس التي انطلقت منها لدراسة الشعوب والثقافات الأخرى، تعتبر بداية امتلاك هذه الشعوب والثقافات لحقيقتها. ومن هذا المنظار تتبدى لنا أهمية التحليلات التي يقدمها غوشيه.

يتمحور نص غوشيه حول مسائل ثلاث: جذر الدين، أصل الدولة، ماهية الاجتماع. وهذه المسائل تعالج بصورة مترابطة بحيث لا يمكن تمثُّل السياسي أو الاجتماعي من دون فهم الديني، أو تمثل الديني من دون بعده السياسي أو شكله الاجتماعي، ولمَّا كان من الثابت أن الدين واقعة عريقة في قدمها تعود إلى البدايات السحيقة للاجتماع البشري، فإن المؤلف سعى إلى التنقيب عن جذور هذه الواقعة، كما تجلت في شكلها البدائي، من أجل الوقوف على مصدر السلطة بدءاً من شكلها الأولي حتى الدولة الشمولية الحديثة.

وإذا كان غوشيه يعيد فهم الدين عبر تقصيه للأساس الذي قام عليه الاعتقاد الديني، فإنه في الوقت نفسه يعيد النظر بمختلف التفسيرات التي قدمت للدين من منطلق نفسي أو ذهني أو مادي، كما نجد عند موريس غودلييه وليفي شتراوس بصورة خاصة، محاولاً بذلك إبطال النظريات التي تفسر الدين بوصفه نتيجة قيود، سواءً كانت قيوداً داخلية تفرضها بنية الذهن أو رغبات النفس، أو قيوداً خارجية يخلقها عجز الإنسان بسبب ضعف وسائله وتقنياته، أي بسبب شروطه المادية.

يتفق غوشيه مع دركايم في مقاربته للدين من منطلق اجتماعي، ولكنه يفترق عنه في تصور السبب الذي جعل المجتمعات البدائية تسير في الطريق الديني. فبينما كان دركايم يماثل بين المجتمع والدين، بحيث يبدو هذا الأخير من مقومات الاجتماع، لا يرى غوشيه في الدين

عنصراً ملازماً للمجتمع بصورة أبدية، بل ينظر إليه بوصفه اختياراً و«تأسيساً». وهذا التأسيس لا يفهم - برأيه - إلَّا من خلال فكرة «الدَّيْن». فالدِّين هو في أصله دَيْن البشر للعالم الآخر وللكائنات العلوية وللقوى الفائقة. وفكره الدّيْن هي التي تتيح المجال حسبما يرى غوشيه لإدراك طبيعة السلطة وللوقوف على ماهية الاجتماع ذاتها. وبيانه[1] أن الدين يتضمن أولاً مبدأ «الخارجية»، أي القول بأن المجتمع يستمد قوانينه من خارجه لا من ذاته.

ويتضمن ثانياً، مبدأ «المغايرة»، أي القول بأن البشر مدينون بمعنى وجودهم إلى غيرهم وليس إلى بشر مثلهم. ويتضمن ثالثاً، مبدأ «الانفصال»، أي القول بوجود فارق أو مسافة بين المجتمع ومصدره، بين الجماعة والمبدأ المؤسس والمشرع لها.

ولكن إذا كانت هذه المبادىء تحدد أسس الواقعة الدينية البدائية، فإنها تشكل من جهة أولى «شرط إمكان الدولة». ذلك أن نشوء سلطة، ما كان ممكناً إلَّا لأن المجتمع كان يعقل نفسه بواسطة مبدأ خارج عنه، وإلَّا لأن انفصالاً بين المجتمع وذاته كان متاحاً أصلاً. فالدين والدولة كلاهما يعنيان بأن مبدأ تنظيم المجتمع منفصل عنه. غير أن هذا الانفصال يتخذ في حالة الدين شكل «خارج رمزي»، بينما يتخذ، في حالة الدولة، شكل انفصال مرجع سياسي حقيقي يحدد النظام الاجتماعي.

---

(1) لم نجد ضرورة خلال هذا التلخيص الذي نقوم به لرأي غوشيه للإحالة إلى النص الأصلي المثبت في مكان آخر.

كذلك يتوجب في الحالة الأولى إيفاء الدّين لغائب يتساوى أمامه البشر في ارتهانهم المشترك، بينما يتوجب إيفاؤه في الحالة الثانية من بشر إلى بشر. أي من محكوم إلى حاكم ومن سيد إلى مسود. وبهذا ينقلب مبدأ الخارجية مع الدولة من «أداة للمساواة» إلى «أداة للإخضاع». غير أنه إذا كان الدين البدائي يساوي ويوحّد بين البشر، فذلك لقاء «الوهم» المتمثل بأن نظام عالمهم ومجتمعهم يخرج عن سيطرتهم، وإذا كانت الدولة تدخل الانقسام على الجماعة البشرية وتقيم اللاتماثل بين الأفراد، فذلك لقاء «الحقيقة» المتمثلة بأن مجتمعهم يقع تحت قبضتهم وأنهم قادرون على فهمه والتأثير به وتغييره. وهكذا يصبح الخيار بين الدين والدولة هو الخيار بين «الوهم المحرر» وبين «حقيقة القهر»، كما يرى غوشيه.

من جهة ثانية، يمثّل أساس الدين الشكل الأول لكل اجتماع. وهذا يعني أن الواقعة الجماعية لم تنشأ إلّا من خلال «المسافة» التي تباعد بين المجتمع وبين نفسه، ومن خلال «الانقسام» بينه وبين مصدره. فالانقسام هو من مقومات الاجتماع. ولكنه انقسام يوحّد بمعنى أنه لم يكن بإمكان المجتمع أن يعقل وحدته وأن يبقى إلا من خلال الانفصام بينه وبين نفسه، سواء أدير هذا الانفصام من خلال البعد الرمزي المتمثل بالاعتقاد الديني، أو من خلال قيام نصاب سلطوي مميز.

إن ما يقرره غوشيه بشأن الدين يحمل على إعادة النظر بجملة مسلمات ارتدت طابع البداهة. أولها أن الدين ليس مجرّد «بنية فوقية»

أو تعبير إيديولوجي، وإنما هو «أصل سياسي» قضى بأن لا يكون للأفراد سلطة على مجتمعهم. وهو «بنية اجتماعية» تجمع بين البشر عن طريق الانفصام الرمزي للمبدأ الذي يوحدهم. لذلك لا يعود الديني من «المخلفات التي تنوء بثقلها على دور متقدم من أدوار المجتمع... بل يتسلل إلى قلب ظواهر اجتماعية ذات مضامين مختلفة...»[1]. وهذا يعني أنه لا يمنع ظهوره بين أكثر المجتمعات حداثة وإن تغيرت دلالته. فالدولة الشمولية تصدر برأي غوشيه عن «وهم شامل» يجعلها تتعامى عن تمايز السلطة وترف مجابهة الانقسام. وهذا الوهم يصبغها بصبغة دينية لا شك فيها. ويبدو أن المشتغلين في الأنتروبولوجيا السياسية يلتقون حول هذا المعنى. يقول الأنتروبولوجي جورج بالأندييه[2] بأن كل مجتمع يصدر عن «وهم اجتماعي أصلي» من شأنه أن يخلع على مؤسساته «طابعاً موضوعياً، بحيث تبدو مستقلة عن الأفراد الذين اخترعوها وتفرض نفسها وكأنها لم تكن جواباً بين أجوبة ممكنة». وهذا «الوهم» إذ يسم المجتمعات كلها، يبلغ في المجتمعات البدائية والقديمة ـ حيث تسود الرواية الخرافية والمقال الديني ـ مفاعيله القصوى.

وما يجب مراجعته ثانياً مسألة وحدة المجتمع: إن غوشيه يحاول

(1) راجع بشأن هذا المنحى في فهم الدين مقالة وضاح شرارة حول «الحزكات السياسية الدينية أو التمهيد للدولة». في كتابه «حول بعض مشكلات الدولة في الثقافة والمجتمع العربيين». دار الحداثة، 1980، ص166 ـ 167.

(2) أورد هذا الاستشهاد محمد أركون في كتابه (بالاشتراك مع لويس غارديه): «الإسلام. بين الأمس والغد» (Buchet/Chastel) باريس 1978، ص130 ـ 131.

أن يثبت «أن لا مجتمع واحداً بطبيعته». ذلك أن من ماهية الاجتماعي انقسامه على نفسه. وهذا يعني أن وحدة الاجتماعي «ليست شيئاً معطى» وناجزاً وإنما «تنتج» و«تؤسس». وإذن ليس الانقسام الاجتماعي محصلة لضرورة مادية اقتضاها نمو المجتمعات في لحظة معينة من تاريخها. ففي البدء كان ثمة انقسام ذلك أن الواقعة الجماعية لم تتشكل إلا من خلال انبثاق حيِّز سلطوي قام على الانفصال، سواء حيّدت السلطة كما في الاعتقاد الديني أو مورست من واحد على آخر كما في حالة الدولة. وهذا الفهم يضع حداً، من جهة ثالثة، للتصور الذي ساد عن الدولة، والذي مفاده أن نشوء الدولة نتج عن «تقسيم العمل» الاجتماعي القاضي بنشوء جهاز متخصص لإدارة شؤون المجتمع، كما يضع حداً للتصور الذي يحلل وظيفة الدولة من منظور اقتصادي صرف. فالاغتراب هو سياسي قبل أن يكون اقتصادياً، كما يقول بيار كلاستر، وانبثاق الدولة هو الذي يحدد ظهور الطبقات. كذلك فإن فهم السياسي على هذا النحو، من شأنه أن يكشف مدى الوهم في تصور الاجتماع البشري من دون سلطة. وهذا يعني أنه لا مجال لتطابق الدولة والمجتمع. فالدولة قامت على وجود فاصل بين المجتمع وذاته، وإذا كان الفاصل الديني جعل لحماية المجتمع «ضد الدولة» - كما هو الحال في المجتمعات البدائية، أي مجتمعات «ما قبل الدولة» التي كانت تعمل على الحؤول دون استخدام السلطة من قبل أي كان من بين البشر - فإن الفاصل الذي أقامته الدولة بين واحد

والآخرين قد عنى بأن لا يكون للبشر مرجع خارجهم أي بأن اجتماعهم هو محصلة فعلهم؛ لذلك لا مجال، برأي غوشيه، للعودة إلى مجتمعات «ما قبل الدولة»، أي إلى الحالة التي كان فيها المجتمع ضد الدولة وفقاً لتعبير بيار كلاستر؛ ذلك أن مجتمعات ما قبل الدولة قامت بتأسيس «بنية انفصالية» لا تشكل الدولة سوى تجسيد مرئي لها، وبكلام آخر، ليست المسألة أن نرفض السيطرة أو نستمر بقبولها، وإنما أن «نجابه أسبابها» ونقبض على حقيقتها، و«نحد من ممارستها».

* * *

ماذا يعني هذا المنحى في فهم حقيقة الاجتماع والدولة العربيين؟ وكيف يمكن استخدام نتائج البحث الإتنولوجي المطبق أصلاً على مجتمعات بدائية لدراسة المجتمعات العربية والإسلامية، وبالتحديد لفهم إشكالية العلاقة بين الديني والسياسي في الإسلام؟

في الواقع، إن المعطيات الإتنولوجية قد تغيرت عما كانت عليه في بدايتها، بحيث أصبح بالإمكان اليوم الحديث عن «تاريخية» في أكثر المجتمعات بدائية، وبحيث تظهر آليات «بدائية» في أكثر المجتمعات «حداثة»[1]، وهذا ما يجعل المنهج الإتنولوجي جديراً بأن يطبق على كل المجتمعات. وبالفعل، يوجز محمد أركون حسنات المقاربة الأنتروبولجية بكونها: «تدمج إسهامات الميادين المتعددة حول مختلف المجتمعات بغية إدراك الآليات العميقة والعناصر

(1) محمد أركون: الإسلام، أمس وغداً، المصدر السابق، ص125.

الثابتة فيما يتعدى الاختلافات السطحية التي تشدد عليها المناهج الإتنوغرافية أو التاريخية أو الاجتماعية»[1].

لا تعني هذه الحقيقة التغاضي عن الفروقات بين المجتمعات أو التشكلات الثقافية المختلفة، ولكنها تعني بأنه يمكن «لثقافات تنتمي إلى عصور مختلفة أن تتعايش في كل طور داخل المجتمع الواحد بل داخل الفرد الواحد»[2]. وإذا قبلنا بالتقسيم الذي يضعه أركون بين عصور ثلاثة: الخرافي، والكلاسيكي، والحديث الذي هو في طور التشكل، فإنه من الواضح، فيما يخص المجتمعات العربية بأنه يصعب الكشف عن العصر الأول أو على الأقل إنه لم يكن موضعاً للدرس قديماً وأن الدراسات الحديثة حوله لا تزال في بدايتها. ولما كانت هذه المجتمعات لم تتوصل إلى خلق حداثتها الخاصة بالرغم من الطموح الذي كان يحدوها إلى ذلك منذ زمن، يمكن القول بأن صورة العصر الكلاسيكي أو الذهبي لا تزال تشكل أحد نوابض الحياة العربية الإسلامية. ومن البديهي القول بأن الحضارة الإسلامية تميزت في هذا العصر ببعدها الديني، بمعنى أنه كانت تستلهم معايير علمها وقواعد عملها وفقاً للاعتقاد الديني. لا شك أن انقطاعاً قد حدث وأن فجوات قد حفرت بين الماضي والحاضر، فقد صُدِّر النموذج الأوروبي إلى العالمين العربي والإسلامي، غير أنه بالرغم من ذلك لا تزال الهوية

(1) المصدر نفسه، ... ص130.
(2) المصدر نفسه... ص131 ـ 132.

الدينية تلعب دوراً مهماً على صعيد الحياة الاجتماعية السياسية وإن لم تكن تتصدرها. ومما يدل على ذلك محاولات الأدلجة التي يخضع لها الدين وما يزال من قبل معظم السياسيين؛ وهي محاولات لا ترمي إلى «إحياء الدين» مجدداً بقدر ما ترمي إلى تبرير أفعال الحاضر. وإذا أضفنا إلى هذا العامل بروز الدين مجدداً على مسرح الحياة السياسية في بعض المجتمعات العربية والإسلامية وما تعانيه أكثر هذه المجتمعات من خطر الانقسامات والحروب المعلنة أو المضمرة، فإن ذلك يقضي بإعادة تأمل العلاقة بين الدين والدولة في الإسلام.

* * *

من البديهي القول أن الفكر الإسلامي قد تطرق إلى بحث هذه العلاقة قديماً وحديثاً باعتبار أن كل من يتصدى لبحث مسألة الدولة لا بدّ أن يطل على القضية الدينية، وأن كل من يبحث في طبيعة الشريعة الدينية لا بد أن ينتهي إلى تناول مبدأ السلطة. والواقع أن العلاقة بين الديني والسياسي لفتت أنظار المثقفين العرب المحدثين على اختلاف المنزع والأدوات المعرفية المستخدمة والغايات المنصوبة[1].

وإذا كان المجال لا يتسع لتتبع هذه الآراء، فإنه من المفيد، على الأقل، العودة إلى المفكرين القدامى في هذا الشأن، للاطلاع

(1) فابتداء من علي عبدالرازق وصولاً إلى رضوان السيد مؤخراً، أثيرت إشكالية الدين والدولة من زاويتها الإسلامية سواء بإعادة تأويل الشريعة كما فعل عبدالرازق، أو باستقراء النصوص لإعادة صياغة مسألة الوحدة كما يفعل رضوان السيد. على الرغم مما بين الاثنين من اختلاف في المعالجة. بالمقابل ثمة اتجاهات أخرى تسعى إلى إعادة تأويل الإسلام أو إلى إعادة فهم مسألة الدولة والمجتمع والوحدة، بالاستفادة من مناهج العلوم الحديثة وخاصة في ميدان الأنتروبولوجيا، كما نجد مثلاً عند محمد أركون وهشام جعيّط ووضاح شرارة.

على كيفية معالجتهم لهذه الإشكالية. فإذا كانت الحضارة الإسلامية تمحورت حول «المقدس» كما لاحظ هيجل، فإن المقدس يتجلى في «الحياة أي في التاريخ». والعلوم الإسلامية حاولت باستخدامها العقل في شرح النص أو تفسيره أو تأويله أو خرقه أن تخضع الوحي للتجربة التاريخية وأن تصوغ، في مقالات عقلية، تجليات «المقدس» في التاريخ، بالطبع مع تفاوت عقلانية المحاولات بين علم وآخر وعصر وآخر وإيديولوجية وأخرى.

وهذا يعني أن الروحي يتمفصل مع الزمني، والديني مع السياسي. وبالفعل، لقد بحث المفكرون والفلاسفة في قضية العلاقة بين المجالين فنظروا في الوظيفة الاجتماعية للشريعة، وربطوا بين الشريعة والسلطة أو بين النبوة والرئاسة، وتحدثوا عن الدور السياسي للدين[1]. غير أن مباحثهم جاءت في ثنايا المقال الفلسفي أو السياسي.

وفي هذا المجال، يكتسب ابن خلدون أهمية استثنائية. فهو بتحوله إلى كتابة أو تأسيس مقال مستقل عن «العمران البشري»، تطرق بشكل رئيسي إلى بحث العلاقة بين الدين والدولة، بين الدعوة والملك. وهذا ما تناوله بعمق جورج لابيكا[2]، الذي ألَّف كتاباً عن ابن خلدون خصصه لبحث أوجه العلاقة بين الثالوث: عصبية/ دعوة/ ملك.

(1) راجع بهذا الخصوص مقالة رضوان السيد «ابن سينا المفكر السياسي والاجتماعي»، في مكان آخر من هذا العدد.

(2) جورج لابيكا، السياسة والدين عند ابن خلدون، تعريب د. موسى وهبي ود. شوقي دويهي، دار الفارابي، 1980.

لقد أدرك لابيكا بنفاذ، في دراسته هذه، ما تنطوي عليه «المقدمة» من «بعد أنتربولوجي» تمثل بالتصور الذي يقدمه ابن خلدون للمصير البشري غير ثنائية البداوة/ الحضارة أو الفقر/ المدينة، ومن خلال تحليله للعصبيات التي شهدت ولادة الأديان الكبرى[1]. غير أن لابيكا لم يحل الإشكال المتعلق بالاجتماع العربي، أي استحالة هذا الاجتماع حسب رأي ابن خلدون من دون «صبغة دينية»، مع أنه يعالج، على امتداد فصول الدراسة، مسألة فاعلية الدين التي يطرحها منذ البداية. لا شك أن ابن خلدون شدد على أن الملك «خاصة طبيعية» للبشر وأن الدعوة الدينية لا تتم من دون «عصبية»، وأن الاجتماع عامة لا يستقيم من دون شرع ديني وحسبما تقتضيه «سياسة العقل»[2]. وبمعنى آخر لقد حاول أن يستقرىء القوانين العامة التي يخضع لها العمران البشري على الجملة. وهو بتشديده على دور العصبية في قيام الدول والممالك، وحتى في نجاح الدعوات الدينية، إنما يجعل من الممكن القول بأن مشروعه قام على تصور أن الاجتماع ليس خارجاً عن نطاق البشر، بل هو من صنعهم وبأنهم يملكون القدرة على فهمه والتأثير فيه. غير أن السؤال يبقى عالقاً فيما يختص بالاستثناء العربي. صحيح أن ابن خلدون لاحظ أن بعض الأمم (الفرس، اليونان، الرومان) قد استبحر عندها العمران وأقامت الدول العظيمة من دون

(1) المصدر نفسه، ص243 و246.

(2) ابن خلدون، المقدمة، دار إحياء التراث العربي، ص43، و159 و203.

شرع ديني. غير أنه لم يبحث في أصل الاجتماع عند هذه الشعوب، ولم يكن بالإمكان أن يفعل ذلك، أي أن يقوم بدراسة أنتروبولوجية لمسألة الاجتماع عامة. ولكنه كان حاسماً فيما يتعلق ببداية الاجتماع العربي الإسلامي، فأكد في أكثر من موضع بأن العرب لا يتم اجتماعهم من دون وازع ديني، بل أكد أيضاً بأن الدول العظيمة «أصلها الدين»[1].

وهـذا ما لا يمكن تفسيره حسبما فعل لابيكا. وبالفعل، فإن الحجة، التي يقدمها باحث ابن خلدون والتي يكررها مراراً، تقوم على أن «التجربة المحمدية» أو «مدينة اللّه» لم تستمر أكثر من جيل واحد وأنها سرعان ما اندثرت. وهكذا لكي يفسر لابيكا فاعلية الدين في نشوء الدول يعمد كل مرة -يحاول فيها أن يحدد تأثير الدعوة الدينية- إلى تبيان المصير الذي تؤول إليه، أي إلى «فشلها» أو تحولها إلى «ذريعة» أو «وسيلة إيديولوجية لبناء مدينة البشر»[2]، أي أنه بدلاً من أن يفسر ما تعنيه البداية الدينية للاجتماع سياسياً واجتماعياً يخلص في النهاية إلى تبيان عدم ضرورة الدعوة، لكي يثبت بأن «السياسة الدينية ليست سوى حالة خاصة من السياسات العامة»، وهذا ما سمح له باختزال المعادلة المثلثة: عصبية/ دعوة/ ملك إلى ثنائية: العصبية/ الملك[3] [4]، أي بإسقاط الدعوة. لا شك أن لابيكا

(1) المصدر نفسه، ص157.
(2) جورج لابيكا المصدر نفسه... ص207 و208 و239.
(3) المصدر نفسه، ص141 ـ 207.
(4) المصدر نفسه، ص239.

يستقرىء بصورة دقيقة تاريخ الدعوات الدينية. فهو يلاحظ أن تاريخ هذه الدعوات يشهد على التعارض بين الدين والدولة، وعلى أنه لا يمكن إنقاذ الدين والدولة معاً، ذلك أن الدعوة كانت في معظم الأحيان تنقلب إلى «ضدها». ولكن هذا لا يقدم تفسيراً للبداية الدينية كما أنه لا يفسر عودة الديني. وبهذا يبقى الإشكال من دون حل: لماذا شكلت الدعوة شرط الاجتماع عند العرب؟ بالطبع لم يكن مطلوباً من لابيكا أن يقدم تفسيراً للظاهرة الدينية، ولكن تحليله للعلاقة بين الديني والسياسي ينم عن تصور معين للديني وبالتالي للسياسي يمنعه على الأقل من التركيز على تحليل الوظيفة الاجتماعية للاعتقاد الديني في الحالات التي يدرسها، مع أنه يؤكد، خلال دراسته، على أن ابن خلدون أدرك الطابع السوسيولوجي للدين وقام بتفحصه من ضمن تفحصه للمدينة[1]. لقد كان هاجس لابيكا إثبات أن الدين لا يفلت من قوانين العمران، ولذلك لم يهتم بمعرفة ما يعنيه الشكل الديني للاجتماع. ولا يعني هذا، أن الإشكال يجد حله بالعودة إلى الافتراضات[2]، التي كان لابيكا قد افترضها في البدء كالقول بأن ابن خلدون قدم تنازلاً أمام عقيدته وقام بتفسير بَعْدي للدين نظراً لأنه ظهر نبيٌّ من بين العرب، أو القول بأن سوسيولوجيا ابن خلدون تنطوي على عنصر لا عقلاني. إن الحل يتطلب فهماً آخر للعلاقة بين الديني والسياسي. وبالفعل، إذا

---

(1) المصدر نفسه: ص249.

(2) من البديهي أن لابيكا يستبعد الفرضية الثانية لأنه لا ينفك خلال دراسته، يبرهن على عقلانية ابن خلدون وتماسكها. غير أن الفرضية الأولى تبقى معلقة حسب ما بدا لنا. المصدر نفسه. ص108.

صحّ ما يقرره غوشيه من أن أصل الدين والدولة واحد، كما يبدو من تحليل الأديان البدائية، وإذا جاز تعميم هذه النتيجة يصبح مفهوماً تأكيد ابن خلدون على استحالة نشوء الدولة عند العرب إلاَّ من خلال شكلها الديني، كما يصبح مفهوماً تأكيده على أن الدين هو أيضاً «أصل» الممالك العظيمة. في الواقع يقدم ابن خلدون ملاحظة، ذات أهمية بالغة بالنسبة للمشتغلين بالأنتروبولوجيا السياسية فيما يختص ببداية الاجتماع العربي: لقد لاحظ العلامة المغربي بأن العرب لـ«استحكام عوائد التوحش» فيهم ولكونهم «أكثر بداوة من سائر الأمم»، يصعب انقيادهم بعضهم لبعض و«قلّ أن يسلم أحد منهم الأمر لغيره ولو كان أباه وأخاه أو كبير عشيرته» إلاَّ «بأمر اللّه، الذي يجمع الأهواء ويؤلف بين القلوب ويوحّد الكلمة»[1]. وبهذا يعطي ابن خلدون تحديداً سياسياً لحالة «التوحش». فالتوحش - أو البداوة الأولى في الحالة العربية - هو رفض الخضوع لسلطة أو الانصياع لأمر. وإذا كان ابن خلدون لم يطرح على نفسه تقديم تفسير للواقعة الدينية فإنه قد شدّد على الأقل على الدور السياسي للدين. فالأمر الإلهي من شأنه أن يوحّد لأنه «يفرد الوجهة إلى الحق» ويجعل «المطلوب» متساوياً عند الجميع، فيذهب التباغض والتنافس والخلاف، ويحسن التعاون والتعاضد...[2]، وهذا الجمع والتوحيد لا يمكن فهمهما إلاَّ من خلال البعد الرمزي

(1) المقدمة، ص150 ـ 151.
(2) المصدر نفسه، ص157 ـ 158.

للاعتقاد الديني. وهو البعد الذي يمنح الواقعة الجماعية وحدتها لأنه يعمل من خلال ربطه اجتماع الناس بمبدأ خارج يَحُول دون الانقسام ودون ممارسة السلطة من واحد على الآخرين. وهذا يعني أن البداية الدينية ليست مجرد تطلع إلى «مدينة اللّٰه»، وإنما هي رابطة اجتماعية تنطوي على شكل سلطوي ولو كان محيّداً ومحتملاً، وهي بنية سياسية تقوم على اعتقاد البشر بأن سلطتهم تصدر من خارج، أي على نفي السلطة الذي هو شرط ممارستها في المجتمعات الدينية البدائية. ولذلك ليست المسألة مسألة «أولوية» السياسي على الديني كما يقول لابيكا، ولكنها مسألة «ماهية» السياسي كما يقول على الأصح في غير موضع. وبكلام آخر ليس المهم أن نقوم فقط بترتيب مفاهيم الدعوة والعصبية والملك في المنظومة الفكرية لابن خلدون، وإنما المهم قبل كل شيء أن نعرف ما إذا كانت دراستنا للعلاقة بينها تؤدي إلى مزيد من الوضوح بشأن الدولة والدين، وبشكل أكثر تحديداً، إلى إعادة فهم المسألة السياسية في ضوء الدين. والحال إن تصور لابيكا للعلاقة بينهما لا يجعلنا نفهم لماذا يستعاد الشكل الديني اليوم، كما أنه كاد يُسقِط الدعوة من جدلية العصبية/ الملك، بينما المطلوب في الأصل تفسيرها. لا شك أن هناك فارقاً بين الأديان البدائية والأديان المنزلة. ففي الوضعية الأولى ليس باستطاعة أحد النطق باسم الآلهة، أما في الوضعية الثانية فإن إيفاء الدَّيْن يتم بواسطة شخص مرسل أو نبي أو شارع. وإذا كان هذا الانتقال يعتبر الممهد لنشوء الدولة كما

يقول غوشيه، فإن تحليل أديان الكتاب يكتسب أهمية كبرى من أجل توضيح الحلقة المفقودة التي يشير إليها غوشيه، أي كيفية حصول هذا الانعطاف الحاسم نحو الدولة الذي لا يتم إلَّا على حساب الدين.

إن تصور العلاقة بين الديني والسياسي على النحو الذي يخلص إليه غوشيه والذي يتلخص بأن الدين أساس الدولة وبأن الدين إمكان وجود الدولة من جهة، وبأن الدولة لا تكتمل إلَّا بإزاحة الدين من جهة أخرى، هذا التصوّر يفتح منفذاً آخر إلى فهم إشكالية نشوء الدولة في الإسلام وإلى فهم دور الدين في المجتمعات العربية والإسلامية. فإذا كانت الدول أو الدويلات لم تنشأ في الإسلام إلَّا على أساس ديني، فإنها لم تكن لتترسخ وتتوطد إلَّا بانقلابها على الأصل أي بتحويل الرمزي إلى سلطة فعلية، - إلى انقسام بين آمر ومطيع - غير أنه، لم تفلح معظم محاولات الدولة الشاملة للمجتمعات العربية، بالمعنى الذي يجعل المجتمع قادراً على أن يعقل قوانينه من داخله، وبالمعنى الذي يجعل الدولة تطرح نفسها قادرة على تكوين المجتمع نفسه والإحاطة الشاملة به، وبالرغم من السعي الحثيث إلى استلهام النموذج الأوروبي. لقد بقيت للدين فاعليته، وليس الأمر مجرد «ذريعة» أو «حنين»، ولا هو «تعبير إيديولوجي» عن بنية اقتصادية، في طريقها إلى الزوال كما يذهب إليه لابيكا، ولكنه تأكيد على أهمية الرمزي في صوغ الحياة العربية الإسلامية. هل معنى ذلك أنه محكوم على المجتمعات العربية والإسلامية أن لا تلتئم وتتوحّد، وأن لا تتغير إلَّا من

خلال الرمزي؟

من الملاحظ أن هذه المجتمعات لم تعد تنظّم نفسها وفقاً لقواعد الشريعة. ولكن من الملاحظ أيضاً أنها لم تتوصل إلى استبدال الشرعية الدينية بشرعية أخرى، بل إن أحدها اختار مجدداً التغيير باسم الدين. لا شك أن الشريعة مثّلت أحد المقومات الأساسية للدولة الإسلامية بمعنى أن كل دولة ناشئة كانت تبحث عن شرعية دينية لتبرير استيلائها على السلطة[1]. غير أن الشريعة لم تكن عاصماً من الانقسام. صحيح أنها بقيت بعد وفاة النبي، ولكن لم يتم التطابق بين الشريعة والمجتمع، أو بين الشريعة والأمة في وجه الدولة والسلطة[2].

ففي الشريعة جذر لسلطة محتملة، ومن مقومات الشريعة أن تُفضي إلى قيام الدولة، ذلك أنه بعد وفاة الشارع الذي كان يملك خصوصية ليست موجودة في الآخرين، طرحت على الأثر مسألة من يملك الحق في تطبيق الشريعة وتفسيرها وتأويلها... وأياً كان الموقف فإنه يعني قيام واحد بين القوم، لا يتمتع بالخصوصية التي للشارع، لوضع الحدّ والقبض على زمام الأمر، أي قيام فاصل بينه وبين

(1) راجع بهذا الصدد تحليل وجيه كوثراني لطبيعة الدولة في الإسلام في كتاب: وثائق المؤتمر العربي الأول، دار الحداثة، 1980.

(2) كما يبدو من موقف رضوان السيد الذي يشدد على «الطابع الجماهيري» للشريعة أو على «الشرعية الجماهيرية» للوحدة: (راجع مقالته: جدليات العلاقة بين الجماعة والوحدة والشرعية، مجلة الوحدة، عدد 2، السنة الأولى، 1980، ص29).
ومن المفيد أن نذكر بصدد الحديث عن جماهيرية الشريعة، التمييز الذي يضعه محمد أركون بين ثلاثة معان للإسلام: الإسلام كحدث قرآني وكحيز مقدس ألهم الحضارة الإسلامية، الإسلام في تجلياته وأشكاله التاريخية، الإسلام كما يتجلى في السلوك الفردي وفي الحياة اليومية للمسلم (راجع محمد أركون: الإسلام بين الأمس والغد. المصدر السابق ص139).

الآخرين هو أساس كل سلطة. وإذا كانت إشكالية الوحدة مرتبطة بوحدة الشريعة فإن الشريعة ما منعت يوماً الانشقاق. لذا فالمسألة ليست مسألة استعادة لشرعية فقدت أو لوحدة انفصمت عراها، وإنما هي مسألة مجابهة أسباب الانقسام الذي يميّز البشر لصنع الوحدة مجدداً.

6

مارسيل غوشيه

المقالة الثانية

دَيْن المعْنى وَجُذور الدّولة

سيَاسَة الدِّين البِدائي(*)

مارسيل غوشيه

دَيْن المعنى(**) هو ما اعترف البشر، طيلة آلاف من السنين، بأنهم مدينون به للآلهة وما اعتقدت المجتمعات بصورة تكاد تكون دائمة بأنها مدينة به الأعمال الآخرين وقرارات الغيب وإرادات اللامرئي. والواقع أننا نبلغ من خلال هذا التعبير، الشكل الأولي للاعتقاد الديني، كما نبلغ في الوقت نفسه سببه الأعم. وبالفعل، فإن الفكرة التي سنعمد إلى شرحها هنا تعني أن مفتاح مسألة الدولة ينبغي أن يبحث عنه في الجذور العميقة للواقعة الدينية، ذلك أن فهم السبب الذي من أجله أراد البشر بأجمعهم أن يكونوا مدينين، والسبب الذي جعل المجتمعات أيضاً تصرّ على أن تعقل بأن علة وجودها تتعلق بشيء مغاير لها، معناه فهم السبب الذي جعل قيام الدولة أمراً ممكناً في لحظة من لحظات الصيرورة الإنسانية-الاجتماعية.

(*) نشر النص في مجلة ليبر (Libre) الفرنسية. منشورات (Payot) عدد 2، 1977.

(**) لا بدّ أن نلاحظ هنا كيف يلتقي التحليل الأنتروبولوجي والتفسير الفيلولوجي حول هذا الفهم للواقعة الدينية بوصفها دَيْناً. لقد سبق لنيتشه أن قام في كتابه «أصل الأخلاق وفصلها» (الذي عرّبه مؤخراً حسن قبيسي) بعملية تنقيب لغوي للتأكيد على هذا المعنى للدين. وكان بذلك أول من انتهج طريق «التأويل» في فهم الظاهرة الدينية حسبما لاحظ ذلك مارسيا إلياد (راجع كتابه «الحنين إلى الأصل» منشورات غاليمار، 1971، ص118) غير أنه سبق للعرب أن طابقوا بين الدين والدَّيْن، كما نجد عند ابن منظور. وهذا ما لاحظه حسن قبيسي نفسه، راجع كتابه «رودنسون ونبي الإسلام»، دار الطليعة، بيروت، حزيران 1981، ص85 (المترجم).

إننا ندرك فيما يتعدّى الدين، كواقعة وضعية مؤكدة في كل مكان منذ البدايات البعيدة، بنية قصوى للتنظيم الاجتماعي لا تشكل الدولة سوى تجسيدها الخاص كما لا يشكل الدين نفسه سوى تعبيرها المميز. فنحن مدينون للآلهة ـ ولنقل ببساطة لكائنات ذات طبيعة مختلفة عن طبيعتنا ـ بأن نكون كما نحن عليه: عبارة سياسية فائقة تحتوي بطريقة ما على أساس كل اجتماع، وتشكل مبدءاً ضرورياً لفكرة الدَّيْن هذه التي تتعلق مباشرة بالمنطق الأساسي الذي يحكم وجود مجتمع ما. وهكذا، يمكننا انطلاقاً من الرابطة الدينية بين المؤسسين ـ الواهبين ـ العُلويين والوارثين ـ المدينين، وهو ما ارتضاه البشر لأنفسهم، أن نرقى إلى منظومة المفاصل الأساسية التي عملت على خلق حيِّز اجتماعي. وإزاء هذا الكلي الاجتماعي، ليس التأكيد على المغايرة الدينية هو الذي يظهر كتأسيس ثانوي وفرعي فحسب، بل أيضاً نمط إدارة تمايز السلطة. فما نبلغه عبر الدَّيْن الذي يتقوم به المقدّس إنما هو، في آن، طبيعة الوسائل المستخدمة لمنع انفصال السلطة وسبب ظهورها الممكن كدولة. وبكلام آخر، ننفذ إلى النقطة التي نقف عندها على ما هو مشترك بين المجتمعات التي لم تعرف الدولة والمجتمعات التي تسودها الدولة.

وباستطاعتنا صوغ مشكلتنا على النحو الآتي: هل يمثل انبثاق الدولة توقفاً مطلقاً في الزمان الإنساني؟ وهل يردّ حدوث سلطة منفصلة في تاريخ المجتمعات إلى ابتكار جذري وإلى خلق من العدم؟

إننا نجيب على هذا السؤال بالنفي، باعتمادنا تحديداً على التفسير الذي يبدو أن الظاهرة الدينية تلزمنا به. ولو تفحصنا عن كثب الآلية المستخدمة في هذا الإبعاد الشامل لمصدر المعنى إلى مسافة من عالم البشر وتحرّينا عن أسبابه ونتائجه، لاقتنعنا بأن تأسيس الدولة لا يتطابق مع بعد اجتماعي لم يسبق له أن ظهر على الإطلاق، وإنما مع تحول لبعد كان يوجد أصلاً في صميم المجتمع، صحيح أنه تحول أساسي من كل نواحيه، ولكنه لا يشكل مع ذلك تجديداً جذرياً. فالدولة هي الوجه الجديد للانقسام الذي كان يخترق المجتمع في الأصل والذي يمثل وضعية لا نعرف أي اسم يمكن أن نعطيها سوى أنها شرط إمكان الواقعة الاجتماعية نفسها.

ولا نقصد مطلقاً بهذا القول التقليل بأي وجه من القطع الذي عناه إدخال الانقسام في قلب المجتمع بين سيّد ومسود. إن وجود علاقة خضوع بين أفراد أصبحوا مختلفين حرفياً في طبيعتهم، بينما هم أعضاء في نفس الجماعة، وفرز نصاب مميز داخل المجموعة تتركز فيه السلطة التي تقرر مصير الكل وتحتكر القوة والشرعية معاً، يعني أن فروقات ضخمة قد حدثت فجأة وولدت نتائج لا حصر لها وفتحت عصراً جديداً أمام المغامرة البشرية. وهذا ما لا نفكر بإنكاره، ولكننا سنحصر همنا بالتساؤل: هذا اللاتماثل بين سادة وعبيد وهذه المسافة التي أقيمت فجأة بين حكام ومحكومين وهذا الارتهان للجماعة لصالح سلطة متميزة عنها، هذه الأمور كلها هل

خرجت من لا شيء؟ أليس لها أي معادل أو ضامن أو حتى بذرة ولو كامنة في المجتمعات السابقة؟ جوابنا على ذلك أنها تمثل امتداداً لخضوع أول ولارتهان عبرا تم التعبير عنهما بالاقتناع الجازم بأن البشر مدينون بنظام عالمهم إلى تدخل قوى مغايرة لهم. خضوع وارتهان من نمط مختلف تمام الاختلاف عن المصادرة[1] الدولية (من دولة) وعن قدرتها على إصدار الأوامر، لأن انفصال أسياد المعنى عن عامة الفانين لا يجري هنا بين البشر، ولكن بين حاضرين وغائبين، بين الأحياء الحاضرين وسادة العالم الآخر، بحيث يتساوى جميع البشر بكونهم عبيد اللامرئي. وسنبرهن على أنه خضوع مختلف بحيث إنه نُظِّم بدقة لكي يمنع انبثاق الانقسام في المجتمع بين أصحاب السلطات والتابعين لهم. ومع ذلك فالخضوع والارتهان لم يكونا غير موجودين. فالدولة لم تظهر حتى حينه في مجتمعات تملك السيادة على نفسها والحرية في تنظيم شؤونها والقدرة على أن تتغير طوعاً بفعل لعبة التراضي العام. ولكنها أعقبت مجتمعات كانت تتصور بأنها جرّدت من أية سيطرة فعالة على طريقة وجودها وكانت لا تعترف لنفسها بأي حق على نظامها الداخلي وذلك بمقدار ما كانت تعتقد أن هذا النظام يمليه عالم آخر ويستمد شرعيته من مصدر خارجي.

لا شك بأن حدوث الدولة يمثل تحولاً شاملاً في طريقة إدارة

(1) المصادرة تعني هنا القيد (م).

المجتمع لانفصاله عن البؤرة التي تكسبه معناه وشرعيته. ولكن هذا الانفصال لم تؤسسه الدولة، ذلك أنه قبل الدولة لا نجد أبداً، سوى مجتمعات الانفصال، سوى مجتمعات تُبْعِد إلى خارجها مبدأها الأساسي ومصدر نمط تنظيمها ومنبع معناها وسبب قواعدها. إن خارجية الأساس الاجتماعي تسبق وجود الدولة. وإنها لواقعة أولى في تاريخ المجتمعات لا يشكل ظهور الدولة، بالنسبة إليها، سوى تبدل متأخر، تبدل حاسم حقاً، ولكنه لم ينبثق قط من العدم. لقد جدّدت الدولة لجهة الهيأة المفتوحة التي منحتها للانقسام الاجتماعي ولجهة نقلها إلى داخل الجماعة البشرية إلى الحد الذي جعل الناس يدركون اختلافهم في الطبيعة وذلك حسب كونهم يأمرون أو يطيعون، كما أدخلت انقطاعاً كبيراً في الطريقة التي يتعرف بواسطتها الأفراد بعضهم على بعض داخل نفس المساحة، بحيث ولدت الانطباع بإحداث تجديد لم يسبق له مثيل. وبالفعل فقد أعطت الدولة معنى آخر للإنسان بالنسبة إلى الإنسان، بحيث أصبحت غرابة البشر بعضهم لبعض تُعقل تبعاً لانقسامهم بين آمر ومطيع. ومع ذلك فالمغايرة التي حقنتها الدولة في النسيج الاجتماعي لم تسحبها من رصيدها الخاص. لقد كانت موجودة أصلاً. والدولة عملت فقط على انحسارها داخل المجتمع، بينما كانت تحكم حتى الآن العلاقة بين المجتمع وخارجه. وإذا كان وجود الدولة قد أصبح ممكناً فلأنه كان يوجد في الأصل هذا الأمر الخفي الذي أوجب على المجتمع بأن يقرأ نفسه في شيء

مغاير له، وأن يعقل معناه من خلال الدَّيْن. إذن يجب أن يبحث عن أصل الدولة فيما يتعدّى اللحظة الحاسمة التي حدث فيها الانقطاع في وحدة المجتمع تحت وطأة انفصال بؤرة سلطوية وحيدة، أي في الشيء الذي أعطى للتبعية، التي تخالط اجتمع البشر منذ البدء، ضرورتها.

ومع ذلك فنحن لا نقول خاصة ما ينبغي قوله: تنبثق الدولة عن نمو إمكانية موجودة منذ نشأة المجتمعات التي سيقوم تاريخها بالتحديد على الارتقاء بهذا النمو إلى تعبير، دائماً، أكثر اكتمالاً. ما نريد قوله أن الدولة تقوم على بعد يتمثل بخارجية المجتمع لذاته نجده في كل المجتمعات السابقة لها. وهذا لا يعني إطلاقاً أنه كان ينبغي على هذه الخارجية أن تظهر يوماً ما بالضرورة من خلال الشكل المتمثل بانفصال الدولة. ومن غير المجدي أن نبحث في البنية الأولى للواقعة الاجتماعية التي تتأكد عبر دَيْن المعنى هذا، عن مبدأ ديناميكي تم تحت تأثيره الانتقال من اقتصاد سلطوي إلى آخر. لقد عُبِّىء الدَّيْن إزاء الخارج في المجتمعات البدائية لصالح الإبقاء على السلطة داخل المجتمع، بينما استخدم الالتزام إزاء الآخر في التشكيلات الاجتماعية الدولية (من دولة) لإكساب انفصال السلطة تمايزه: ثمة نسقان متعادلان لا يوجد بينهما أي انتقال منطقي بحيث يتولد الواحد منهما عن الآخر وبحيث يسجل الواحد منهما، من باب أولى، تقدماً على الآخر من زاوية ماهية المجتمع، ولكنهما نسقان يمثلان نمطين غير متجانسين في تَسنَمٌ وإدارة نفس المفاصل الأساسية

التي أنتجت بمنتهى البساطة وجود المجتمع. فإذا رفضنا بالتالي أن نجعل من الدولة ابتكاراً اجتماعياً مطلقاً، فليس لأننا نريد وضعها في الخط الطبيعي والمتوقع للنمو التاريخي، وإنما للاعتراف بأنها تمثل أحد هذه الممكنات اللامتوقعة المبنية على الضرورة من دون أن تكون ضرورية قط بذاتها، والتي يتكرر، تحت وجهها المقنع بالألغاز منذ البدء، تماهي الكائن الاجتماعي مع ذاته وذلك بإعادة ابتكاره لذاته. نقول منذ البدء وليس قسراً إلى الأبد، وذلك لأن الوعي يستيقظ بحكم التكرار من القيود التي يخضع لها بصورة غامضة - ولكن لا مردّ لها - التنظيم الاجتماعي من أجل الحفاظ على هويته. ألا يشكل، بوجهٍ ما، إبراز هذه القيود والتعرف إليها بداية حل الحدود اللامرئية التي عملت (القيود) على حجز المشروع البشري وإبقائهِ داخلها؟

نقد نظريات الدين البدائي

إن النظريات[1] المتعلقة بالدين البدائي عديدة ومتنوعة[2]. ولن ندخل بشأنها في عملية إحصاء نقدية سرعان ما تبدو مملة. في

(1) يُجمل مارسيا إلياد، وهو من أهم المختصين بتاريخ الأديان، دراسة الدين ابتداء من مطلع هذا القرن في أربعة أنواع من المقاربات: اجتماعية، أنتولوجية، نفسية، وتاريخية. وفيما يخصه هو نفسه فإنه يرى بأنه إذا كانت الظاهرة الدينية تحدث في زمن تاريخي، وأن تجليات المقدس تكون دوماً مشروطة تاريخياً: إلا أنه يعتبر أن تاريخية التجربة الدينية ليست كافية لتفسيرها، لذلك يدعو إلى استخدام المنهج «التأويلي» لدراسة الظاهرة الدينية. وهو يقوم على إعادة تفسير تقديم الوثائق والوقائع بالأديان، لاستعادة دلالاتها المنسية أو المجهولة أو المنسوخة. راجع كتابه «الحنين إلى الأصل»، منشورات غاليمار، 1971، ص37 و124 (م).

(2) نجد مثالاً على ذلك عرضاً سريعاً ومناسباً في كتاب صغير لإيفانس بريتشارد: «دين البدائيين»، الترجمة الفرنسية، باريس 1971.

الواقع تؤول هذه النظريات بجوهرها إلى تكرار نفس المسلمة أو نفس النفي: ليس الدين تأسيساً. من المؤكد أننا نلقى الدين دوماً مؤسَّساً داخل المجتمعات، بوصفه جملة اعتقادات معتَمَدة بشكل جماعي، وجهازاً من الطقوس الثابتة والمقنّنة بشكل صارم. ومن البديهي أن أحداً لا يفكر بإنكار طابعه المؤسّسي غير أن ما أنكر عليه بصورة غامضة، انبثاقه في الأصل عن عملية حرة ومؤسِّسة، وصدوره عن فعل خلق يعبر عن اختيار المجتمع وكونه جزءاً من جهاز قد قررت وظيفته. فالجوهر الأصلي للدين [بحسب هذه النظريات] . وهذا ما نجده مضمراً على الأقل. هو القَيْد. وهكذا تم العمل على جعل الاعتقاد الديني كنتاج للقيود الداخلية للذهن المحكوم بطبيعته في أن يُسقط خارجه المخلوقات الخارقة وذات القدرة الكلية التي تعمر أحلامه. فلم يكن بمستطاع الإنسان أن يفعل شيئاً غير أن يضفي على الأشباح التي تثيرها رغباته طابعاً علوياً. بحيث أن أبنيته الميثولوجية إنما تفسّر انطواءه الأول على أوهامه وتخيلاته.

وفي طرف آخر، نرى، على العكس، أن السبب الأول لتعظيم القوى العلوية يكمن في القيد الخارجي الذي تمارسه طبيعة معادية وفائقة القوة على مخلوق حقير وأعزل. فكيف يمكن لاحترام يتسم بالتطيّر والذعر أن لا يقع على القوى العاملة داخل كونٍ تُرك البشر فيه إلى مواردهم الهزيلة؟ أو أيضاً: كيف يمكن للبشر أن يفعلوا سوى أن يقنعوا وحشتهم الرهيبة وافتقارهم إلى الوسائل؟ فوجود الآلهة

يمثل الخلاص الضروري الذي يهدىء من روعهم، ويطمئنهم إلى أن هذا العالم خلق من أجلهم، ليس هذا فحسب، ولكن أيضاً إلى أنهم يسيطرون عليه بتوسط الأرواح التي تديره. وبإمكاننا أن نضرب أمثلة متنوعة على هذه الموضوعة المركزية من دون أن نحيد عنها قيد أنملةً؛ فكل هذه التفسيرات المزعومة تنحصر في استدعاء نفس مملكة الضرورة المحتومة. فالبشر كانوا، من الضعف والعجز، في طبيعتهم أو في شروط وجودهم، بحيث أكرهوا على الاعتقاد بوجود الغيب وبحيث ما كان بمقدورهم ألَّا يعتقدوا بتدخل قوى علوية. فالدّين كان مخرجهم الوحيد وطريقهم الذي لا مفر منه.

إننا نجد هذه الفكرة أيضاً عند دركايم، الذي يعد مع ذلك أكثر من اهتم بفك رموز الظاهرة الدينية بلغة المؤسسة والمنطق الاجتماعي. فبالنسبة إليه لا مجال للغوص في متاهات النفس ولا مجال لجواب تمليه مسبقاً، ضائقة الضعيف تجاه القوى الهائلة التي تطوقه. فلا شيء إلا وهو حصيلة أوامر الوعي الجماعي، أو أثر حاجة المجتمع للاطمئنان إلى هويته الجماعية. وإذا كان الدين قد وجد، فلأن شعور الجماعة بالوجود كان ينبغي أن يتجسد في اعتقاد مُجْمَع عليه وموضوعي بعيداً عن وعي الأفراد. ولكي يوجد مجتمع ويبقى، لا بدّ للفاعلين فيه أن يعتقدوا بوجه ما، بالتفوق المطلق للواقعة الاجتماعية على واقع الأشخاص الملموس والظاهر. هذه الوظيفة لا يملؤها سوى الاعتقاد بتفوق الكائنات العلوية. فالجماعة ككل هي التي تتجسد في

هيئة قوى مقدسة. والواقع المجرد لاتحاد البشر هو ما يعبدونه من خلال آلهتم بوصفهم (البشر) فردبات مكوّنة ومستقلة. فالحياة الدينية هي إذن ابتكار اجتماعي حقيقي. ولا معنى لها إلا بالدور الذي تلعبه في تماسك العالم الجماعي واستمراريته. هل يعني ذلك الاعتراف التام بما للدين من صفة تأسيسية بالمعنى الذي رمينا إليه؟ إن الأمر أقل بكثير مما يبدو في نهاية المطاف؛ ذلك أن المخطط الكلي القدرة للضرورة ليس غائباً. صحيح أن الظاهرة الدينية في نظر دركايم هي في كل جوانبها، ظاهرة اجتماعية تُؤَسَّس بالمجتمع وللمجتمع. ولكنها تبدو كذلك (أي اجتماعية) إلى حد كبير؛ فهي تشارك الكائن الاجتماعي في جوهره إلى حد يبدو عنده، من غير الممكن أن لا يوجد دين. إن الدين هو [في نظر دركايم] صنيعة المجتمع ولكنه في النهاية صنيعة تمتزج مع حدوث المجتمع. فإذا وجد المجتمع لا بد أن يوجد الدين، لأن هذا المجتمع محكوم أبد الدهر بأن يتعرف على ذاته من خلال عبادة قوى أعلى من الإنسان. فلا طريق غير الدين، ولا ممكن غير الدين. وبذلك نبقى حقاً مع دركايم في إطار الفكرة الكلاسيكية للقيد. ويبقى هو بهذه الصفة متخلفاً، بصورة نهائية، عن تقديم فكر حقيقي للواقعة الدينية بوصفها تأسيساً، بوصفها نتاجاً يعود للمجتمع وإذن نتاج كان بإمكانه تجاوزه. وبوصفها حصيلة تصميم اجتماعي كان بالإمكان أن يكون على غير ما هو عليه. فليس الجنس البشري محكوماً بالدين؛ لقد اختار الطريق الديني، وهو في طريقه إلى تجاوزه

وكان بإمكانه أن لا يتلزم به بالمرة[1]. وما يراد فهمه هو الأسباب التي وضعت مجمل المجتمعات البشرية أمام هذا الخيار في التفاهم مع ذاتها دينياً، والغايات التي اتبعها التنظيم الجماعي، من خلال استدعاء هذه الوسيلة الباعثة على الفضول التي ابدعتها الجماعة البشرية للتأثير على نفسها، أي اعترافها بأنها مدينة بمعناها وعلة وجودها إلى شيء مغاير لها.

وفوق ذلك، من اللافت أن التفكير الإثنوغرافي حول الدين قد تقهقر بالأحرى منذ دركايم. وإذا كان قد تقدم على أي حال، فذلك حصراً في ميدان التحليل الداخلي لنتاج الفكر الخرافي للأنساق الدقيقة التي تنساب فيها المعتقدات البدائية. وحول هذه النقطة المحددة لن يكون بمستطاعنا التشديد كثيراً بوجه خاص على

---

(1) لقد سبق لابن خلدون أن أكد على هذه الاحتمالية للظاهرة الدينية. فاعتبر أن الاجتماع يستقيم من دون الحاجة إلى الوازع الديني «إذ الوجود وحياة البشر قد تتم من دون شرع» (المقدمة ص43 . 44)، من هنا حاول أن ينفي ما ذهب إليه بعض المفكرين من إثبات أن النبوة «خاصة طبيعية للإنسان». مبطلاً بذلك الربط بين الديني والاجتماعي. من جهة أخرى نجد أن هذه الفكرة. أي إمكان قيام الاجتماع من دون شرع ديني، قد أثارها الدكتور رضوان السيد الذي لاحظ بأن البداية الدينية للاجتماع البشري عامة ليست مؤكدة لأنه ليس واضحاً إذا كانت البداية مع نبي. إذ لا إجماع على نبوءة آدم (راجع مقالته عن ابن سينا في مكان آخر من هذا العدد). غير أنه إذا كان ابن خلدون لا يعتبر الديني من مقومات الاجتماع عامة فإنه يختلف جذرياً عن غوشيه بشأن البداية. فالأخير يعتبر بأن الدين وإن لم يكن محتماً قيامه، قد مثل الشكل البدئي للواقعة الاجتماعية وشرط قيام الدولة.

لا شك أن ابن خلدون عندما يتحدث عن الدين أو النبوة فإنه يقصد أهل الكتاب، وهذا بعيد قطعاً عن الظاهرة الدينية في المجتمعات البدائية التي يتوفر على تحليلها مارسيل غوشيه. وعلى كل حال فنحن لا نعلم عما إذا كانت الأديان البدائية قد لفتت أنظار مؤرخي العقائد الإسلامية.

غير أنه لا بد أن نذكر بالمقابل بأن مرسيا إلياد يعتبر بأن الديني أو «المقدس» هو عنصر في «بنية الوعي» وليس مرحلة في تاريخ هذا الوعي. صحيح أن إلياد يستخدم المقدس بمعنى واسع بحيث لا يتضمن بالضرورة الاعتقاد بالآلهة أو الأرواح وإنما يعني به عالم غني بالدلالة بالنسبة إلى الإنسان، ولكنه يرى بأن الحياة البشرية لا تكتسب معناها إلا من خلال تقليد نماذج مثالية توحي بها كائنات علوية، هذا التقليد شكل ميزة أولى للحياة الدينية منذ المجتمعات الغابرة. وأنه لم يكن بالإمكان أن تكون البداية غير ذلك، وفضلاً عن ذلك يعتبر إلياد أن المجتمعات الحديثة التي تعلمنت لم تتوصل إلى أن تعقل نفسها من دون المقدس. ومن المشكوك أن تتوصل إلى ذلك إذ الإنسان لا يعيش حسب رأيه في عالم تاريخي وطبيعي فقط، بل يعيش أيضاً في عالم خاص وخيالي. (راجع كتابه: «الحنين إلى الأصل» المصدر السابق ص9 . 14). (م).

الصفة القاطعة للتبويب الذي وضعه ليفي ستراوس. غير أن التراجع يبدو بالمقابل صارخاً جداً فيما يتصل بأسباب وجود فكر ديني لدى البدائيين وبالوظيفة الاجتماعية القابل لملئها. كان دركايم يطرح على الأقل المشكلة وعلى مستوى عالٍ من التطلب. أما عند ليفي ستراوس فإن الأمر يجري وكأنه لا مجال بتاتاً لطرح هذه المسألة. ألا يعني ذلك افتراضها محلولة؟ إذن من المشروع التساؤل حول ما يفكر به البدائيون وحول الطريقة التي يفكرون بها. ولكن ليس من المناسب أن نبحث عن الأسباب التي جعلتهم يفكرون على هذا النحو وعن النتائج المترتبة على ذلك. ومن المؤسف أننا نجد في معظم الأحيان أن المسألة لم تعالج ليس لأن فحصاً دقيقاً أثبت عدم أهليتها لأن تكون موضعاً للنظر بل لأن جواباً مباشراً ومبتذلاً قد أزال القلق حول الموضوع. إننا نعرف رأي ليفي شتراوس حول أصل وطبيعة الفكر الوحشي: يعني الفكر في حالته الوحشية، أن الأطر المنطقية الأولية التي تكمن في أساس كل فكر والتي تنبثق في النهاية من التنظيم الدماغي نفسه، قادرة على أن تعمل بحرية وقبل أن تروض لاحقاً داخل ما نسميه الفكر العقلي. فالوحشيون لا يفكرون حسب ما تمليه المؤسسة على الفكر، ولكن حسب الطبيعة الأولى والعفوية لنظام الفكر وهم لا يفعلون سوى أن ينشروا ويسقطوا على العالم شبكة من التباينات والتعارضات التي تتيح إمكانية ترابط ما يعقل. وهكذا نسقط ثانية في إطار أحد منوعات التفسيرات التي أحصيناها. فالقيود التكوينية للفكر هي التي تولد

مباشرة الأبنية الميثولوجية ـ الدينية الغالبة عند الشعوب البدائية. والفكر البدائي إنما هو في آنٍ عرض منهجي وغير محدد للمبادىء المنطقية التي تسبب وجود الفكر: يكفي القول بأنه لم يكن ثمة مجال لأن يفكر البدائيون بطريقة مختلفة.

ثمة وجه، على الأقل، من أوجه الفكر البدائي قلما تفسره مثل هذه النظرة البنيوية، وهو الوجه الذي يستأثر باهتمامنا بالتحديد، ونعني به مضمونه الديني وتمفصله الأساسي مع موضوعة العالم الآخر اللامرئي. ولو أحسنا متابعة الطريقة التي ينسق بواسطتها الفكر الوحشي عند ليفي ستراوس ما بين عالم الثقافة وعالم الطبيعة، لما أدركنا أسباب الانقسام الأساسي الذي يقيمه بين المقدس والمدنس، بين القوى المرئية والقوى العلوية، بين المؤسّسين ـ المشرّعين لكل شيء ومدينيهم من البشر. ثمة مضمون فكري هنا لا يمكن اختزاله إلى تدخل تطلب منطقي وتصنيفي محض. فلماذا هذا الانقسام النسقي[1]× بين ما يتعلق بنظام الأسباب الأولى والغايات القصوى وما يتصل بالعالم السفلي، ولماذا هذا الإبعاد للعالم السفلي إلى مسافة من الأسباب الجوهرية التي تحركه وتبرر وجوده؟ إننا لا نرى أن مصطلحات التنظيم الداخلي للفكر تقدم جواباً ممكناً على هذه الأسئلة. ولذلك يجب أن لا يأخذنا العجب إذا رأينا «البداهات» الشائخة والطيبة للتصحيح الماركسي تنبثق مجدداً في أرجاء

(1) النّسقي: Systématique (م).

الأنتروبولوجيا البنيوية. إن حالة النمو في قوى الإنتاج تتوصل بمنتهى الانتهازية إلى ردم هوة مزعجة، يعاني منها شرح الأبنية الميثولوجية ـ الدينية بواسطة العوامل الأساسية التي يشتغل بموجبها كل فكر. بحيث إن تحالفاً تكتيكياً يفرض نفسه. وهاكم على سبيل المثال ما تقدمه المادية التاريخية لكي تدعم بسخاء النزعة الطبيعية المنطقية في تجاوزها لورطتها: «نظراً للضعف في نمو تقنيات الإنتاج، وبالرغم من التفاوت المهم في مستوى النمو الذي يوجد بين أنماط الإنتاج لدى الشعوب البدائية (صيادون، لقّاطون، صيادو أسماك، زراع) فإن السيطرة التي يمارسها هؤلاء على الطبيعة تبقى محدودة جداً. وفي ظل هذه الشروط فإن ما لا يتحكم به الإنسان لا يمكن أن لايظهر وأن لا يَمْثل تلقائياً في الوعي بوصفه مجالاً يخصّ القوى التي تفوق الإنسان والتي يحتاج إلى تمثّلها، وبالتالي إلى تفسيرها والتصالح معها، وإذن يتحكم بها بصورة غير مباشرة»[1]. فتمثل عالم آخر يتجاوز الإنسان هو ابن القيد المادي. وهو يولد «تلقائياً» من الفكرة التي تقول بأنه لا بد لكائنات مزودة بوسائل تكنولوجية في غاية الضعف من أن تتكيف مع الطبيعة التي ألقيت فيها. ذلك أنه من الضروري أن يقبض الإنسان في البداية على ما يخرج عن سيطرته التحويلية باسم الاختلاف والتفوق. وهكذا نحصل بأقل التكاليف على شرح هذه النقطة التي يصعب أن تنشأ من المتطلبات الداخلية للفكر، ونعني بها تمثل المغايرة والانقسام

(1) م. غودلييه: «آفاق وسيرورات ماركسية في الأنتروبولوجيا، الطبعة الجديدة، باريس، 1977، الجزء 2، 277.

في العالم، وهو التمثل الذي يشكل الواقعة الأولى لكل بناء ديني. ينبغي فقط أن يضاف إلى الضرورات الخاصة بمسار الفكر ثقل الضرورات الاقتصادية والتقنية. فليس بمقدور الإنسان أن يفكر بأبعد ما تتيحه له وسائل تأثيره على العالم المحيط به. وليس بمقدوره أن يعقل بطريقة تُخالف قوانين ما هو قابل لأن يُعْقَل. إذن لقد كان محكوماً على الإنسان على نحو مزدوج بهذا التفسير الخرافي. وعلى نحو مزدوج نصبح على يقين من الأمر: لم يكن بإمكانه أن لا يعتقد بالقوى اللامرئية وأن لا يحترم الآخر من دونه. إننا نجد دائماً الفكرة نفسها التي تستعاد من دون كلل عن الدين بوصفه انعكاساً مباشراً للبنية الذهنية، أو بوصفه انعكاساً تلقائياً لحدود النمو الاجتماعي.

ولنكن منصفين، فـ«العلم» الماركسي، بسبب عدم تقدمه، يحاول الكسب باستمرار في طريقة تهذيب عباراته. وهكذا فقد وضح لنا من العرض الذي استشهدنا به بأن هذا التمثل «لمجال الأسباب الطبيعية الخفية وللقوى اللامرئية التي لا تقع تحت سيطرة الإنسان كمجال لقوى فائقة للإنسان» لا يمتزج بحدّ ذاته مع التفسير الخادع «لحقيقة نظام العالم وعلّيته»، والذي يشكل بصريح العبارة قلب التصور السحري - الديني[1]. فهو لا يشكّل بالنسبة إليه لا الطور الأول، الطور «الموضوعي» إذا شئنا. وقد اقتضى الأمر طوراً ثانياً لكي ننتقل إلى الوهم الديني المُكَوِّن، أي الطور الذي تدخّل فيه الفكر التمثيلي.

(1) غودلييه. المصدر السابق. ص277 . 278.

«لقد تم التحول منذ تمثل الفكر، القوى والحقائق اللامرئية للطبيعة ككائنات شبيهة بالإنسان. وبطريق التمثيل. فإن الأسباب والقوى اللامرئية التي ولّدت ونظمت العالم اللاإنساني (الطبيعة) والعالم الإنساني (الثقافة) تكتسب صفات الإنسان، أي إنها تتمثل تلقائياً في الوعي، ككائنات تتمتع بالوعي والإرادة والسلطة والقدرة».[1]

إن التقدير التلقائي للقوى الطبيعية على أنها قوى فائقة للإنسان ليس بأقل «تلقائية». غير أن قلبها إلى قوى ذاتية عن طريق التمثيل هو شيء آخر. وبكلام آخر، لكي توجد رؤية سحرية ـ دينية للعالم لا يكفي الشعور بالضعف إزاء الطبيعة، بل ثمة حاجة أيضاً لهذا الميل التمثيلي للذهن. فالعلاقة اللامتكافئة بين الطبيعة والإنسان تخلق الشروط الموضوعية. وأما النزعة التمثيلية التلقائية للفكر البشري فإنها تتكفل بالباقي. لأنه، من أين يخرج التمثيل، كما قيل لنا في مكانٍ آخر، إن لم يكن من الطبيعة المادية للفكر ذاتها؟ إن إقرار التماثل يعني إقامة علاقة تعادل، إلا أن «أساس الإمكانية التي يمتلكها الفكر لكي يتمثل علاقات تعادل تقع فيما يتعدّى الفكر نفسه في خصائص الأشكال العضوية المعقدة للمادة الحية أي الجهاز العصبي والدماغ»[2]. وهكذا، بانطلاقتنا مع ليفي شتراوس من بنية الذهن، نصل إلى ضرورة استدعاء أساس ذهني ـ خارجي لفكرة وجود عالم

(1) غودلييه، المصدر السابق، ص278.
(2) غودلييه، المصدر السابق، ص290.

ما وراء الإنسان. ويبدو أنه بانطلاقنا، في الاتجاه المعاكس للشروط المخلوقة لتمثّل الطبيعة بواسطة النمو الضعيف لتقنيات الإنتاج، نهتدي إلى ضرورة مماثلة تقضي بالاستناد إلى أطر منطقية أولية مزعومة تلازم بنية الذهن نفسها. وإذا كنا قد استرسلنا على هذا النحو بخصوص هذه الإحالة الدائمة في صور الضرورة، من صورة إلى أخرى: أولاً لأنه من المناسب أن نخضع لامتحان لا هوادة فيه معالجات سطحية توصلت إلى طرح نفسها على أنها الطليعة المتقدمة للتفكير حول تاريخ المجتمعات. ولأنه أيضاً تعرض من خلالها ببلادة الصعوبة التي تبقى دوماً راهنة والتي تعاني منها النظرية الاجتماعية التي يجب أن تعقل بتعابير مؤسّسية حتى النهاية. إن ما يجب التنبه له وراء التأكيدات الإيجابية على البنية الطبيعية للذهن، وعلى الشروط المادية للإنتاج هو التأكيدات السلبية التي تكمن وراء هذه المقالات. فمن غير المتصور أن تخلق المجتمعات حتى الأدوات المنطقية التي تستعملها القوى الفاعلة فيها. ومن غير المعقول أن تنشىء المجتمعات على مسافة من الضرورة الصارمة، حتى نمطاً فكرياً كالذي ينم عنه التفسير الديني. ومن غير الممكن أن تذعن للوهم من دون أن تكون مكرهة على ذلك قطعاً بصورة أو بأخرى. هذه هي في الواقع الممنوعات التي توجب هنا الارتداد على اليقين الهادىء للنزعات الطبيعية بمختلف أجناسها. ومع ذلك لن نقول بأن الإنسان الوحشي قد اختار طريقته في التفكير، كما لن نذهب إلى أنه كان بإمكان

المجتمعات الأولى أن تطرح نفسها خارج الدائرة الضيقة المحدّدة بالضرورة المادية أو النفسية أو العقلية.

بل لنفترض كما قيل لنا بأن «مجال الأسباب الطبيعية الخفية... يمّثل.. تلقائياً كمجال لقوى تفوق الإنسان»، ففي الطبيعة أمور تتجاوزنا بأبعاد كافية لسحقنا ولها وراءها أسباب لا نقف عليها. حسناً، لكن ذلك لا يحيطنا علماً كثيراً حول المفاصل الأساسية للرؤية الدينية لأشياء العالم: أولاً لأن التفوق لا يعني المغايرة. فلماذا لا يخرج الإنسان بعد ملاحظته الأولية لدونيته بنوع من التسوية التراتبية للكون بحيث يضع نفسه في مكان ما عند الأدنى، بينما تحتل القوى العليا للطبيعة الموقع الأعلى. من دون أن يؤدي ذلك إلى انفصال جذري بين مختلف درجات القوة، خاصة وأنه في النهاية، مهما كانت الموارد التقنية للمجتمعات البدائية ضعيفة، فهي ليست معدومة، وأنه هنا بالتالي يمكن أن يتحرك الميل التمثيلي للذهن باتجاه تدرجي. فالقوى الفعالة في الطبيعة تنتمي إلى نفس نظام القوى التي نقدر نحن على تحريكها بصورة ملموسة، فقط مع اختلاف في الدرجة ومع وجود محركات تبقى خافية علينا. غير أنه بدلاً من هذا أقيم انقطاع صارم مع اللامرئي. فالقوى التي تحرك الطبيعة والتي لا سيطرة للبشر عليها، بالإضافة إلى كونها اعتبرت فائقة، تم التعرف إليها بوصفها من طبيعة مغايرة، ومن طبيعة تتميز جذرياً عن القوى التي تسمح التقنيات المادية العادية بضبطها، قوى يتطلب الدنو منها والتعرف إليها وسائل منفصلة تتلاءم مع طبيعتها

المميزة: الممارسات السحرية، الطقوس الأضحوية التي ترمي، إما إلى تقييد الواقع الفعال اللامرئي وإما إلى استمالته. إن مثل هذا الانتقال من التفوق التراتبي إلى الاختلاف الأنطولوجي (لأن المغايرة هي - والحالة هذه - مغايرة الأشياء المقدسة) ما كان ليحدث تلقائياً. ينبغي لكي يحصل أن يكون قد قرّر أمره، فلا بد أن تقسيماً قد أعلن عنه، ولا بد أن انقساماً قد تمت إقامته والاعتراف به اجتماعياً: بين هذا الجانب أو ذاك من طاقة البشر المادية، بين دوائر من الفعالية[1] متميّزة بعضها عن بعض بصورة مطلقة. وهذا لا يعني وجود دوائر تنفصل بعضها عن بعض وتعمل الواحدة منها بمعزلٍ عن الأخرى بصورة مطلقة. فالحيزان - على العكس من ذلك - يتصلان في كل مساحتهما. ووراء كل نشاط في نظام المرئي والمحسوس مباشرة هناك اللعبة الخفية للقدرات الخارجة عن نطاق البشر. فالصياد هو الذي يطلق السهم، ولكن الأرواح التي عرف كيف يستميلها هي التي تمكنه من إصابة الطريدة. ومع ذلك، ثمة انقطاع، ثمة فجوة - وفجوة متعذر ردمها - بين القوة الخاصة بالسهم والقوة الأخيرة للأرواح. وعلى نحو أكثر حسماً، إن هذا العالم الواقع تحت مداركنا وعلى مستوى الوسائل التي نمتلكها من طرف إلى طرف، منفصل عن عالم آخر يتمتع بتماسكه الخاص ويخرج عن سيطرتنا المباشرة، ويشارك الأول بالامتداد، وإذن حاضر، ولكنه حضور لا ندركه إلا من خلال إمارات غيابه الذي لا يعوض.

(1) كما يبدو أن غودلييه يتقبله هو نفسه في مكان آخر، انظر المصدر السابق ص278.

لكن ما يجب قوله بعد ذلك وبصورة خاصة أن النقطة التي تولدّ الإشكال هو أن الإنسان يعقل نفسه من جهة إلى أخرى على أنه تابع لهذه القوى اللامرئية التي يقدسها. وبالفعل، فإن طرح الإنسان للفارق الذي لا يمكن اختزاله- بين نظام محدد من الأسباب والظواهر، ونظام الوقائع التي يسيطر عليها الإنسان مباشرة-، هو شيء، واعتبار نفسه محدداً تماماً، وبشكل خاص في كينونته الاجتماعية- بواسطة القوى التي يضعها على هذا النحو فوقه وفي مكان آخر بالنسبة إليه- هو شيء آخر. يمكن التسليم بأنه يرى «أسباباً وقوى لا مرئية تولّد وتنظّم العالم اللاإنساني (الطبيعة)». ولكن ما لا يمكن إطلاقاً الإقرار به بسهولة، أن يراها تولّد وتنظّم كذلك العالم الإنساني (الثقافة)[1]. لأنه إذا كان بالإمكان أن تقبل من دون كبير عناء أن الطبيعة التي لا يحسن ضبطها تدرك بوصفها طبيعة أخرى، فإنه يصعب علينا أن ندرك كيف أن التنظيم الاجتماعي يدرك هو أيضاً تلقائياً على أنه غريب في النهاية وخارج عن سيطرة الذين يؤلفونه ويعيشونه. فإذا كان هناك حقيقة موجودة بصورة قَبْلية فإنها تظهر مباشرة، على العكس من ذلك، على مستوى البشر وتحت تصرفهم الكامل، وهي حقيقة اجتماعهم وحقيقة القواعد التي تحكم اشتغال هذا الاجتماع والأعراف التي تحصل فيه والتقاليد التي يمتلكها، وبكلمة واحدة الثقافة التي تحدّده. إننا نقر

(1) إننا نستعيد ما سبق أن استشهدنا به من كلام غودلييه بإدخال تعديل طفيف عليه حسب ما تقتضيه عبارتنا. انظر ملاحظتنا رقم 4.

بتفوق الأسباب الطبيعية، ولكن شرط أن نقبل تبعاً للاستدلال نفسه نوعاً من الألفة الأصلية بالنسبة لوقائع الثقافة. فالفرد الضائع وسط تجمعات جماعية هائلة ومدينية بشكلٍ خاص في العصور اللاحقة للدولة، يمكن أن يتوصل إلى إدراك مجتمعه على أنه في آنٍ، غامض ومخترق من قبل قوى مستقلة عن الإرادة الفريدة للقوى الفاعلة فيه. ولكن ماذا يمكن القول بشأن جماعة صغيرة من الصيادين الرحل؟ وماذا بشأن زرّاع، حيث الألف نسمة لا تشكل أصلاً عدداً كبيراً؟ لِمَ لمْ تظهر واضحة على هذا المستوى الضيق نوابض الحياة الاجتماعية؟ على الأقل لِمَ لمْ تظهر مباشرة تحت قبضة القوى الفاعلة في المجتمع التي كانت دائماً مهيأة للقيام بتصحيح ما، أو بتغيير ذي دلالة واضحة للجميع، والتي كانت قابلة لتلقّي أي اتفاق مجمع عليه؟

من المنطقي إذن الافتراض بأن المجال كان متاحاً لتعايش نسقين تفسيرين: من جهة، دائرة القوى الطبيعية التي يقودها تفوقها اللامحدود، كما تقودها صفاقتها التي لا تخرق إلى إضفاء الطابع العلوي على الطبيعي؛ ومن جهة ثانية الدائرة المحصورة، ولكن الأليفة، للتنظيم الإنساني الذي تبقى جذوره وديناميته معقولة مباشرة من طرف إلى آخر. فإذا كانت الطبيعة غامضة بالنسبة إلينا، فإن مجتمعنا يظهر لنا على الأقل من دون أسرار: هذه هي الرؤية البدائية التي ينبغي أن تكون قدمت للعالم، إذا أردنا أن نركن إلى منطق الحس السليم.

غير أن شيئاً من ذلك لم يحدث على حدّ علمنا. وهنا تكمن بنظرنا النقطة الحاسمة التي ينبغي أن يبنى عليها تفسير الظاهرة الدينية، كظاهرة إجتماعية. فلا نجد قط أدنى ازدواجية في رؤية العالم، بين دائرة ما لا يضبط ودائرة ما يضبط؛ بل تماسك نسقي يؤكد على أن نظام الأشياء العام لا يقع تحت قبضة البشر. وهكذا بعيداً عما إذا كان ممكناً ملاحظة أي مصالحة بين بداهة تفوق الطبيعية على الإنسان، وبداهة إمكان الوقوف على أسباب التنظيم الجماعي، لا نجد، على العكس ـ سواء تعلّق الأمر بالطبيعة أو بالثقافة ـ سوى وقائع مقررة تفلت من سيطرة الإنسان، إن في مصدرها أو في مبدئها الداخلي. إننا لا نجد ذلك، ولو من خلال شكل يقوم بضبط فجوات قابلة للتبادل أو يفسح في المجال من هنا وهناك أمام المساومة. فلا شيء حول أسباب وجود المجتمع ولا شيء حول المبادىء المحركة للطبيعة التي يسيطر البشر على مصدرها، ولا حول قانونهم العميق. فالاعتراف بالارتهان كامل وحاسم ومنهجي. وهو لا يدع شيئاً خارجه. وهكذا، فهو لا يصدر في انبنائه النسقي عن أية ملاحظة تلقائية. ليس هذا فقط، بل يهزأ منها، بهدوء ويدوس بأقدامه البداهة المحسوسة. وبالفعل، بديهي أن البشر لا يتوقفون عن التأثير في مجتمعهم وعن تغييره، وبديهي أيضاً أن الظروف تفرض عليهم بانتظام بأن يدخلوا عليه أحياناً تعديلات في غاية العمق. وهذا ما لا يريد المقال الديني أن يعلم أي شيء بشأنه. فهو ينكره بكل صرامة كما سنرى ويمحو

كل أثـر للتدخل التحويلي الـذي يقوم به البشر في نظام الجماعة التي يؤلفونها. فالأولون وأبطال الأزمنة الغابرة والآلهة ـ وليس أبداً بشر مثلنا ـ هم الذين خلقوا وقرروا وغيَّروا العالم الذي نعيش فيه والطريقة التي نعيش بها: هذا هو الإنكار العام، وهـذا هو الإيمان المجمع عليه بالآخر، اللذان يشكلان أساس الفكر الديني البدائي. ومن غير المجدي أن نرجع مثل هذا الإنكار على الذات قدرتها على الابتكار الاجتماعي إلى تعميم ملاحظة تجريبية وموضوعية لنوع من العجز. فهو يعبر عن اختيار ذهني وعن موقف فكري مسبق ومنهجي. إنه قرار قاطع أصدره المجتمع الذي يعكسه. وهذا ما أشار إليه ليفي ستراوس نفسه: «...هذا التبرير الذي يتكرر من دون كلل، بشأن كل تقنية وكل قاعدة وكل عادة بواسطة حجة وحيدة: هذا ما علمنا إياه الأولون...، لا يعبر عن أي قصور أخلاقي أو عقلي، وإنما ينم عن حلّ تم اتخاذه بصورة واعية، أو غير واعية»[1]. ويضيف إلى ذلك بأنه حلّ ينبغي الاعتراف بما له من «طابع نسقي». غير أنه من المؤسف، أن ليفي شتراوس يتوقف هنا ولا يذهب أبعد من ذلك لكي يتساءل عن طبيعة سبب هذا الحلّ النسقي، وعن طبيعة الغايات التي يسعى إليها المجتمع باستسلامه إليه. أن يكون ثمة حلّ آخر له قيمته فهذا ما نوافق عليه بكل طيبة خاطر. ولكن أن يوجد هنا من أجل لا شيء، وأن يكون، على العكس، قد قدِّم واعتمد بقصد نتيجة ما، فهذا ما يبدو بأنه ليس

(1) ليفي ستراوس، «الفكر الفطري»، ص313.

أقل احتمالاً. وإننا نأسف لكون ليفي شتراوس لا يقول لنا شيئاً بهذا المعنى. إننا نأسف حقاً أن تكون مسلماته ذات المنزع الطبيعي منعته من توسيع ما أدركه في الفكر الفطري بوصفه واقعة مؤسسية. لأننا لا ندرك هنا، على العكس، بأي شيء يمكن أن يكون مثل هذا الخيار في إكساب شرعية للحاضر الاجتماعي على نحو شامل بواسطة الماضي الخرافي مَديناً إلى «منطق أصلي، يعبر مباشرة عن بنية الذهن».

قد نوافق على فكرة استنباط المقام الذي نعزوه في البداية إلى الأسباب الطبيعية. فالقوى الخفية العاملة في الطبيعة هي فائقة بالنظر إلى قوانا، إلى حدّ يبدو معه من غير الممكن أن لا تقوم، بصورة خفية أيضاً، بتحديد نظام الأمور الإنسانية والاجتماعية؛ إذ لا شيء - بالتحديد - يمكن أن يفلت من القدرة الكلية. إن الاستدلال ليس خاطئاً بالضرورة. ولكن يجب أيضاً أن نشرح ما يسوغه ويمنحه أساسه، أي ما يجيز الانتقال من حكم بالتفوق إلى فكرة الانقسام بين ما تتمتع به العلل والأسباب العلوية من قدرة كلية، وما يتصف به البشر من العجز. فلماذا هذه العملية التي تضع من جهة أولى في الفلك اللامرئي، كل القوى ذات القدرة الكلية التي أرادت أن تكون الأشياء كما هي عليه والتي تستمر بتنظيمها، بينما تضع في الجهة الثانية الفلك المرئي حيث يتطور الأحياء في تبعية كاملة إزاء الحقيقة الواقعة فيما وراءه، والتي تمنحه جوهره؟ مرة أخرى أيضاً لا وجود لمعطى موضوعي معدّ بطبيعته لإحداث مثل هذه العملية

بصورة خطية أو ميكانيكية. فهي أبعد من أن تردّ إلى تثبيت الحقيقة المباشرة لموقف ملموس، ولكنها على العكس ترفض بالفعل البداهة المحسوسة لصالح فكرة نسقيه.. فهي خلق يتجاوز من كل النواحي الدائرة الضيقة للضرورات المادية، وهي اختراع وليست ردة فعل يمليها ذهن البشر تحت تأثير محيطهم.

جذور الواقعة الدينية

ليست الشروط الموضوعية، هي التي تنوّرنا حول حقيقة جذور الواقعة الدينية وأسباب وجودها. فلنعد إلى التطلب الدركايمي: ينبغي أن لا ننطلق من الطبيعة ومن الطريقة التي ينضوي بها المجتمع فيها؛ ولكن من المجتمع نفسه ومن الأحكام التي يتبعها خلال تنظيمه. وبالفعل ينبغي، باعتقادنا، أن نرجع القرار الديني بفصل هذا العالم عن مجال الأسباب الأولى إلى قصد ينبع كلياً من داخل الحيِّز الاجتماعي. ثمة نقطة ارتكاز لفبركة المغايرة داخل المجتمع، منها يجب بادىء ذي بدء إبراز المعنى الدقيق للواقعة الدينية ووظيفتها السياسية. ليس الدين البدائي سوى طريقة وهمية في شرح الكون وتسلسل الظواهر. وهو مهما جهد في أن ينتمي بالكلية إلى الحيز المتقلب للأفكار «والبنية الفوقية»، فإنه على الأقل يشكل بحد ذاته بنية اجتماعية حقيقية وجزءاً فعالاً من جهاز اجتماعي، إن لم يكن

عنصراً مادياً، وجزءاً يلعب دوراً استراتيجياً في الاشتغال الفعلي للمجتمع. إنه يمثّل تمفصلاً فعالاً للمجتمع مع خارجه، وينبثق عن تأسيس سياسي لخارجية المجتمع لذاته. لقد أقيم عبر الدين خط قسمة بين البشر وأنماط تنظيمهم في مجتمع، بحيث تتمركز الأسباب التي تحكم تنظيم المجتمع خارج المجتمع، وذلك بقصد منع أي من أفراد البشر، أن يكون بمقدوره التحدث باسم الشرعية الأخيرة للأمر الجماعي، ومنذ مكان التأسيس، أي ممارسة السلطة. هذه هي فلسفة الدين البدائي: خارجية رمزية للأساس الاجتماعي مقابل الانفصال الفعلي للمرجع السياسي.

مقايضة لخارجية بأخرى، هذا ما تتضمنه على أية حال عبارتنا السابقة. فلو لم يوجد الفارق بين الأحياء ومشرّعي اللامرئي ستوجد - على ما نضمر - مسافة داخل جماعة البشر بين من يأمر ومن يطيع. فإذن إما الدين أو الدولة[1]. (ولندع، جانباً ومؤقتاً، مسألة وجود

---

(1) يلاحظ أن فكرة الخيار بين الدين والدولة تتردد عند الدكتور رضوان السيد بالنسبة للتجربة الدينية الإسلامية. فهو يذهب في قراءته للفكر السياسي الإسلامي إلى أنه بمقدار ما كانت السلطة في الإسلام تتحول إلى «مؤسسة» - أي إلى موقع متميز عن الجماعة، بلغة غوشيه - كان على الجماعة الإسلامية أن «تختار بين الإسلام والدولة» (راجع مقالته الوارد ذكرها آنفاً): غير أن ما يعتبره الدكتور السيد وحدة الجماعة أو «التجربة التاريخية للأمة» والذي يشكل محوراً مركزياً في تحليلاته يحتاج إلى أن يحلل ويعقل. فإذا كانت الأمة بوصفها جماعة دينية ترى بأنها مدينة بوجودها ومعناها ونظامها إلى الغيب كمصدر «يتعالى على الجميع» ولكن يتساوى أمامه الجميع: فإن «إلهية الأصل» على حدّ تعبيره تفتح منفذاً إلى فهم الصراعات والانشقاقات التي حفل بها التاريخ الإسلامي. ذلك أن ما عانت منه المجتمعات العربية والإسلامية من فرقة وانقسام. لا يفسر بالاختلاف في وجهات النظر أو التباين في الاجتهادات. أو أيضاً بمستوى نمو التقنيات الإنتاجية، وإنما يفسر، قبل كل شيء، بالانتقال الحاسم من وضعية إلى أخرى، من وضعية النبوة إلى وضعية الخلافة، ومن الدين إلى الدولة، إن انقطاع النبوة بما تعنيه من خاصية لا توجد لأحد من البشر (تلقي الوحي والنطق باسم الشرعية الإلهيَّة) بالرغم من بقاء الأثر الآلهي المتمثل بالشرع، قد هدّد وحدة الجماعة وانطوى على بوادر الانقسام. ذلك أن هذا الانقطاع سيفسح في المجال أمام بروز السلطة. أي قيام واحد من بين البشر تكون له عليهم «الغلبة والسلطان» كما يقول ابن خلدون. لا شك أن ثمة فارقاً هنا يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار، هو أن السلطة في الإسلام

علاقة تضايف لا استبعاد بين المصطلحين: الدين ـ الدولة، وكذلك مسألة وجود علاقة الاستبعاد الجديدة، التي توضحها الشروحات الحديثة العهد لتاريخنا: الدولة ضد الدين). وهذا هو الخيار فعلاً، وما نريد قوله إنه في كل الأحوال توجد مسافة بين المجتمع وذاته، ويوجد انقطاع داخلي في النسيج الاجتماعي لن يوجد دونهما مجتمع. فالعنصر المكوّن للاجتماعي هو انقسامه على نفسه؛ وما الدين لا تعبير عن هذا الانقسام وتحييد له. إنه يجد فيه أساسه: إذا كان قيّض للفكر الديني أن يوجد فلأنه وجد حقاً دفعة واحدة انفصال محتمل لبؤرة المعنى عن الحقل الاجتماعي. وهو يَحُول في الوقت نفسه دون الانتشار التلقائي لهذا الانقسام. ذلك أن انشقاق المجتمع لا يحدث كيفما كان، ولكنه يطابق بمنتهى الدقة الانبناء السياسي الأصلي للواقعة الاجتماعية والذي يمكن صياغة معطاه المركزي على النحو الآتي: إن المكان ـ الذي يكون المجتمع، ابتداء منه، قادراً على أن يعقل ذاته وأن يفعل فيها وأن يتزود بالمعنى ـ يقع خارج المجتمع؛ وبكلام آخر ينبغي أن يفهم بالانقسام الذي يتقوّم به المجتمع فرز أول لوجهة نظر سلطوية، والتعيين الديني القاضي بأن يرجع المجتمع إلى آخر،

يجب أن تحكم باسم الشرع وأن تلتزم حدود اللّه. غير أنٍ من طبيعة السلطة أن تخلق فارقاً بينها وبين الآخرين وأن تنحو في النهاية منحىً يجعل ارتهان البشر وخضوعهم ليس لله بل لبشر مثلهم، أي تقلب مبدأ الدين من أداة للمساواة إلى أداة للإخضاع، كما يلخص غوشيه الفرق بين البعد الديني والبعد الدولي (من دولة). هل يعني ذلك أن المجتمعات العربية الإسلامية لا تلتئم إلّا عن طريق الدين كما لاحظ ابن خلدون بالنسبة للعرب؟ قطعاً لا. ولكنه يعني شيئاً واحداً: لا مجتمع واحداً بطبيعة، فالاجتماعي من ماهيته الانقسام كما يقول غوشيه، وكل مجتمع يبتدع طريقته في الحفاظ على هويته ووحدته، وعلى المجتمعات العربية والإسلامية أن تبتكر طريقتها الخاصة لكي تلتئم وتتوحد. ولا سبيل لها إلى ذلك ما لم تدرك حقيقة السيطرة وأصلها (م).

سواه، يتدخل بالضبط لتحييد الانسلاخ الفعلي لنصاب سلطوي مميز لكي يفرغه من كل معنى. إن المقال الديني يؤكد، على العكس من ذلك، بأنه محل لسلطة يستمد منها البشر مصدر وعلة وجود أفعالهم، وبأنه مقر للقوى اللامرئية التي تُفْضِي إلى المرئي. ولكنه يجعل هذا المحل في موقع ما نسبة إلى البشر، بحيث لا يعود بإمكان أي واحد منهم التفكير باحتلاله بصورة مشروعة. فالسلطة موجودة ولكنها ليست للبشر. ويجب أن نكف عن كوننا أناساً، لكي نقترب منها، بموتنا مثلاً. وعلى هذا النحو لا انفصال سياسياً ممكناً داخل المجتمع، ولا إنسان قادراً على أن يجعل من نفسه الغير، بالنسبة لبقية البشر، الغير الذي يأمرهم بسبب الانفصال الذي أقيم بينهم وبين الآخرين - آخري اللامرئي الذي يدينون له بالكلية بالطريقة التي يعيشون بها - فالبشر يصبحون متحدين ومتساوين بحكم ارتهانهم المشترك. «هذا ما علمنا إياه الأولون»: وراء هذا اليقين الإيجابي ينبغي أن ندرك يقيناً آخر سلبياً: «لا أحد من بيننا يمكنه القول: أنا أعلّمكم بأنه ينبغي عليكم اليوم أن تفعلوا هكذا». وسيحصل انقلاب حاسم في تاريخ هذا الحكم. ففي لحظة معينة، إذ توقّف الانفصام الديني الممثّل بالغيب عن اجتناب الانفصال بين من يتكلم على بينة من الأسباب وأولئك الذين يدينون له بالتالي بالطاعة، انتهى على العكس إلى تبرير الانقسام بين البشر. فمن جهة هناك الذي، أو الذين يشاركون في الماهية المغايرة المتمثلة بقوى الغيب، ومن جهة ثانية هناك الجمهور

العادي المؤلف من الذين ينبغي عليهم الخضوع إزاء الحقيقة العلوية المتجسّدة بطريقة ما، في قلب المجتمع. عندها ولد رجل السلطة: كائن من الداخل، ولكن مخترق بالتمايز الأَسْمى للخارج، وملقى بحكم طبيعته نفسها على مسافة لا متناهية من الإنسان العادي. إنها لحظة مغلفة بالألغاز، لحظة انفصال الدولة، ونعني بها صيرورة البشر مغايرين لبعضهم البعض، وذلك حسب كونهم يأمرون أو يطيعون.

إننا لا نزال نجهل الأسباب التي أدت بصورة ملموسة إلى حدوث هذا الانعطاف الحاسم. ولكن لو أخذنا بعين الاعتبار البعد الديني، لتبيّنا بعض الشيء الشروط التي سمحت به. فولادة الدولة تتناسب برأينا مع الانقلاب الحاصل في استخدام البعد الخارجي للأساس الاجتماعي حيث تحول الانقطاع بين الأحياء والقوى المؤسِّسة والمشرعة التي تنظم وجودهم من أداة للمساواة إلى وسيلة إخضاع. ففي مجتمعات ما قبل الدولة كان بإمكان الجميع أن يتذرعوا بحكمة الأولين، ومشاريع الأبطال الخرافيين، ومشيئة الآلهة التي تقضي بأن تكون الأشياء كما نعرفها وأن تستمر كما هي عليه، فلا أحد بين البشر هو من قبل الأولين، أو الأبطال، أو الآلهة لكي يملي على الآخرين القانون المقدس، ويمثّل شخصياً الأسباب القصوى للكون، ويفرض الخضوع للغايات الأخيرة. أما مجيء الدولة فإنه يعني أن يجيء من بين البشر ممثل للامرئي ولسادة المعنى. صحيح أن دَيْن المعنى بقي دائماً للآلهة، ولكنه أصبح يتم بواسطة أناس آخرين. إن وسيلة

الاختلاف التي كانت مخصصة في البدء لحماية المجتمع ضد الدولة انقلبت مع مجيء الدولة ضد المجتمع. ولكن من الواضح أن الدولة ليست هي التي خلقت خارجية الأساس التي تبرّر بواسطتها انفصالها، فهي لا تفعل سوى أن استغلت اعترافاً قد تكوّن منذ زمن لم تعد تعيه الذاكرة، مفاده أن قانون الأشياء خارج عن سيطرة البشر، وبدّلت بالكلية النمط الذي يعيش المجتمع بموجبه الفارق بينه وبين البؤرة التي تمنحه أسباب وجوده، والمبادىء التي تضبطه. لم تؤسس الدولة هذا الفارق؛ لقد أدخلت في المجتمع انفصالاً بين الممثلين الوحيدين للقانون والمعرفة وبين المجموع الذي قضي عليه بالخضوع، ولكنها لم تؤسس انفصال المجتمع عن القوى التي يفترض فيها أن تستوعبه وأن تريده كما هو وأن تديره. ولو لم يوجد هذا الانفصال الأول، لما كان هناك من معنى لظهور الدولة. وبهذه الصفة، ينبغي القول بأن الدين شكّل تاريخياً شرط إمكان الدولة. فلم يكن بإمكان الدولة أن تتوطد لولا أن انقساماً بين المجتمع وأساسه قد تم اعتماده فعلاً في مرحلة سابقة. وإذا كانت قد بدت ضرورية وشرعية بالرغم من انقطاع المساواة السياسية الذي مثلته، فلأنها لم تفعل سوى أن ألبست وجهاً جديداً للإيمان بمبدأ الخارجية العريق في قدمه والمتمثل بالقول: نحن مدينون، بمعنى اجتماعنا، إلى الغير. وفي الواقع إذا أردنا أن نتحدث بشكل صحيح يجب أن نرقى إلى ما وراء التتابع التاريخي الصارم. فليس الدين بحد ذاته مؤسسة خرجت من العدم ثم انتقلت بمادتها

إلى مؤسسة الدولة. بل ينبثق، كما ألمحنا، عن بنية اجتماعية أكثر بدائية أيضاً ويشكل في آن التعبير عنها وتحييدها. وإذا كان الفكر الديني قد وجد فلأنه لا وجود في النهاية لمجتمع قادر على أن يستقر من دون أن يتجرد من معناه بطريقة ما، ومن دون أن يبعد إلى خارجه الموضع الذي - بدءاً منه - يتصوّر ذاته قابلاً لأن يضبط، كما يتصور معقوليته ومشروعيته، وبالتالي فمن الأصح القول بأن أساس الدولة هو نفسه أساس الدين.

الواحد والمنقسم

إن ما يثبته الوجود المؤكد بالإجماع للفكر الديني، بما يعنيه من تمايز الأصل ومغايرة القاعدة في المجتمعات البدائية، هو أنه لا وجود لمجتمع قادر على أن يلتئم بالكلية مع نفسه بشكلٍ صارم. فلا مجتمع من دون انفصام عن مبدأ وجوده، ولا مجتمع واحداً من تلقاء ذاته أو غير منقسم بطبيعته؛ والمراد بهذا الإقلاع عن تمثّل وضعي صارم للانقسام الاجتماعي حسب ما تتكفل به التصورات التي جُمِّعت عن الدولة، بوصفها محصلة للضرورة المادية في طور من أطوار نمو المجتمعات، كأن تكون على سبيل المثال قد فرضتها حالة معينة من تقسيم العمل الاجتماعي[1] الذي يخلق الحاجة لجهاز متخصص

(1) تجدر الإشارة هنا إلى الفكرة القديمة التي كانت سائدة منذ الإغريق والتي ترد أصل الدولة إلى نوع من «تقسيم العمل». وكان أفلاطون أول من عبّر عن هذا بقوله: «إن الدولة تنشأ عن عجز الفرد عن الاكتفاء بذاته وحاجته إلى غيره». إن المفهوم الكلاسيكي لنشأة الدولة يقوم برأي غوشيه على فكرة أن المجتمع واحد طبيعته. بينما يرى هو بأن ماهية

بالإدارة والتنظيم على قاعدة فكرة الكافة. ويصبح عندئذٍ انفصام المجتمع على نحو مضمر نتاجاً للتاريخ ينشأ عن ضرورة أداتية. ولكن يصبح من المسلم به بعد هذا القول، أن يكون المجتمع، تلقائياً وبصورة تكاد تكون طبيعية واحداً، وأن لا يفقد عدم انقسامه الجميل إلا تحت تأثير تعقيده المتزايد. وبعبارة أخرى من الناحية المنطقية، ليس المجتمع أقل وعداً بالانقسام، نظراً لدينامية صيرورته، من كونه بسيطاً ومتجانساً كما كان في البداية. والواقع أن القطبين اللذين يعتبر المجتمع أن المسار يتم بينهما - مرفوضان على حدٍّ سواء؛ إنه لا وجود لوحدة مباشرة عند البدء، كما لا وجود لضرورة ميكانيكية عند حدوث الانقسام على شكل جهاز دولة للإدارة. ذلك أن انقسام المجتمع لا يعني فقط التمايز الظاهر للدولة؛ ولنتفق جيداً بهذا الخصوص حول ما نقصده من خلال فكرة الانقسام الأول السابق

الاجتماعي هي الانقسام، وبأن كل مجتمع ينطوي على احتمال انقسامه. وبمعنى آخر يقوم تحليل غوشيه على أن وحدة المجتمع ليست شيئاً معطى، بل هي تنتج وتؤسس ولم يكن الدين البدائي سوى طريقة لحل الانقسام بفضل المجتمع عن مبدأ وجوده ومصدره معناه يجعله مديناً إلى آخر غيره علوي وفائق يقوم خارج المجتمع، وإذا كانت الدولة قد اعتمدت مبدأ الفصل بين المجتمع وعلة وجوده أي خارجية الأصلية التي تشكل أساس الواقعة الدينية لتبرر انفصالها هي أيضاً. إلا أنها استخدمت هذا الفصل لتجعل من نفسها سلطة متميزة ينقسم بموجبها المجتمع إلى فئتين: من لهم الأمر والنهي ومن عليهم الطاعة بحيث لا يعود ثمة مساواة ولو في الارتهان والاغتراب، بل يصبح الواحد مرتهناً إلى آخر مثله. وعندها ينقلب مبدأ الفصل والخارجية ضد المجتمع. وبهذا يلتقي غوشيه بفهمه لأصل الدولة مع ما ذهب إليه بيار كلاستر من أن مجيء الدولة تم على حساب المجتمع أي «ضد المجتمع» لذلك لا يمكن القول بأن الدولة شكل اجتماعي اقتضته ضرورة ما، بل هي تنبثق في الأصل عن تأسيس سياسي. من جهة أخرى نجد أن المفكرين السياسيين الإسلاميين وبالأخص الفلاسفة أخذوا بالتصور اليوناني لنشأة الدولة ولكن هذا لا يعني قطعاً بأن التصور الإسلامي للدولة والسلطة يتطابق مع التصور اليوناني لهما وهذا ما حاول د. رضوان السيد أن يثبته في معرض تحليله لفكر ابن سينا السياسي والاجتماعي (راجع مقالته: ابن سينا المفكر السياسي والاجتماعي، المصدر السابق...). غير أن الدكتور السيد إذ شرع بإعادة قراءة الفكر السياسي الإسلامي بعيداً عن الموضوعة اليونانية باستناده إلى موضوعة «الشعوب والقبائل»، فإنه يعتبر بأن الإنسان كان «وَحْدَةً منذ البداية»، على نقيض ما يحاول البرهنة عليه مارسيل غوشيه هنا. انظر مقالته: من الشعوب والقبائل إلى الأمة: في مجلة الوحدة ع4/1980، ص ص 22 - 59» (م).

على انفصال الدولة. ليس المراد بأية حال، انقساماً مرئياً وملموساً بين أعضاء الجماعة. فقولنا بعدم وجود الدولة يعني عدم وجود قطب مميّز للقيادة الشرعية، وبهذه الصفة عدم وجود لا مساواة سياسية من نوع تلك التي يجسدها الفارق بين سادة وعبيد. لذلك ليس من الخطأ القول بأن المجتمعات البدائية تشتغل وضعياً بوصفها مجتمعات واحدة وغير منقسمة، شرط أن نوضح في الحال بأن هذا الاشتغال لا يتعلق إطلاقاً بالجوهر الطبيعي للمجتمعات الأولى. فإذا كانت واحدة وغير منقسمة فليست هي كذلك تلقائياً، ولكنها تنتج نفسها واحدة ولا تبقى على ذلك إلَّا لقاء اشتغالها على نفسها؛ فهي لا تتوصل إلى الوحدة السياسية إلا بفضل تدشين انقسام صارم بين المجتمع وبين الأسباب التي تمنحه وجوده، ولا تصير غير منقسمة إلا عندما تحيّد في رحمها الخاص انشقاقاً أصلياً يخترق الجنس البشري، بحيث يقبض على المعنى دائماً تحت تأثير الارتهان. والقول بأن المعنى يأتي من الغير هو أوّلية أساسية لمبدأ الخارجية الذي يتجسّد بصورة مثلى في الخضوع إلى هيئة سلطوية. كما أن القول بأننا نستمد قانون وعلة حيواتنا وتصرفاتنا من موضع آخر هو المبدأ الأولي لما نسمّيه دَيْن المعنى والذي يفضله تتجذر بالذات إمكانية حكم البشر بواسطة البشر - أي القبول بالفصل بين من اشتهروا بالعلم وأولئك الذين ينبغي عليهم أن ينصاعوا لمن هم على علم بالأمور. إن أصالة الجهاز المستخدم في المجتمعات البدائية تكمن، إذا صح القول، بتوجيه

أساس السيطرة السياسية ضد واقع السيطرة السياسية. فالمجتمع، بقبوله الاغتراب الجذري لمعناه ـ لأنه كيف يمكن أن نسمي، خلاف ذلك، امتناع البشر عن التعرف على تنظيمهم الاجتماعي بوصفه صنيعتهم وصنيعة أناس مثلهم؟ ـ وبطرحه لنفسه بوصفه الغير بالنسبة إلى من يعيشونه، يحمي نفسه من اغتراب الإنسان للإنسان، فلا يأمر البشر بعضهم البعض بقدر ما يخضعون جميعهم بالتساوي إلى إرادة الأولين وقرارات الآلهة. ولا يجري الأمر كما يتصوره الحس السليم، إذ ليس امتلاك الجماعة لأسباب وجودها ومبادىء تنظيمها هو الذي يتيح لها بأن تحقق اقتصاد الانفصال للمرجع الشرعي وللتحديد الاجتماعي. ولكن على العكس فعدم امتلاكها لعلة وجودها ومسوغها، هو الذي يمدها بالوسيلة التي تمكنها من الحفاظ على وحدتها وهويتها بشخص أعضائها: فالاغتراب مقابل العبودية، والتبعية مقابل فصل السلطة. وهكذا يمر الواحد الاجتماعي في المجتمعات البدائية من خلال غرابة البشر عما يمنحهم الحياة والتي أُعطيت اسم الدين.

وحسبنا القول أن هذه المجتمعات لا تنم عن حالة أصلية من اللاانقسام تمثل الحالة السوية لكل مجتمع قبل نمو معين للقوى الإنتاجية وللتخصص في المهام. فلا مجتمع واحداً بطبيعته. وما يعنيه بالضبط وجود فكر ديني في المجتمعات البدائية هو الاستحالة الأصلية لدى المجتمع في أن يتحد بمجمله مع ذاته. مما لا شك فيه أن هذه المجتمعات تجهل الانقسام السياسي والانشقاق الداخلي. ولكن

توجد هذه الفكرة التي تجعل منها مع ذلك، بطريقة ما، غير ذاتها. وبالتأكيد على النقيض من المجتمعات المستقلة بذاتها والمالكة لزمام أمرها بشكل تام، والمتحررة من أي مانع يمنعها من أن تعقل ذاتها وتفعل فيها. فأية دلالة يمكن أن تعطى لهذا الأمـر سوى أنه حيث تسود الوحدة السياسية، ثمة على الأقل انفصال للجماعة الحية عن مبدئها الأصلي وعن بؤرة قانونها. فمصدر المجتمع يعزى إلى غير البشر، وقواعد عالمنا ندين بها إلى غيرنا؟ وبعبارة أخرى أية دلالة تعطى له سوى أنه حيث لا يوجد انقسام سياسي فعلي، يوجد مع ذلك أساس للانقسام السياسي؟ ذلك أن جذور انفصال نصاب مميز للسلطة تكمن في عدم إمكانية المجتمع أن يحتفظ مباشرة في ذاته بما يعتبره قاعدته وبما يتصوره علته وليس قطعاً في شيء آخر. إن القانون والعلم اللذين يشتملان على هذا العالم ينبغي أن يأتيا من محل غير المحل الذي نمكث فيه نحن الآخـرون: هذه هي إرادة الارتهان، وهذه هي الحاجة إلى أن نكون مدينين، الأمر الذي يجعل ممكناً خضوع جماهير العالم السفلي إلـى الذين يتكلمون من فوق باسم القوى السامية التي ليس بمستطاعها أن تتخذ محلاً لها إلَّا في الخارج. فالخارجية والارتهان والدَّيْن، تمثل كل الأبعاد المستخدمة في المجتمعات البدائية ولكنها موجهة ضد الانقسام السياسي وتنطوي في الوقت نفسه على إمكان حدوثه. إن الأداة البدائية ضد الدولة تعني، مرةً أخرى، مبدأ الدولة ذاته، والذي كان يخترقه بصورة لا مرئية

ويضبط نظامه. وإذا كان المجتمع من دون دولة فلأنه كان ـ كما قال بيار كلاستر ـ ضد الدولة، أي ضد ما يشكل فيه جذر انفصال الدولة. على المستوى البنيوي، لا تعتبر المجتمعات البدائية، مجتمعات ما قبل الدولة، مجتمعات لا يوجد فيها ما من شأنه أن يبني عند الاقتضاء منفذاً خارج بؤرة السلطة الشرعية. فهي كالمجتمعات التي ستعقبها، يلازمها بعد خارجية الأساس الاجتماعي الذي تستمد منه إمكانية الدولة معناها وضرورتها، مع الفارق إنها ترتضي لنفسها ارتهان معناها وقانونها حتى تتوصل إلى أن تتكوّن في اللاانقسام. وإذا كان ثمة معنى للحديث عن مجتمع ضد الدولة، فمن البديهي أن يكون ذلك، بمقدار ما نقبل بأن المجتمع يجد في ذاته ما يجعله يطرح نفسه ضد الدولة. إذ كيف يمكن أن نكون ضد شيء نجهله؟ فالمجتمعات البدائية ليست ضد الدولة، بمعنى أن معرفة غامضة بالمستقبل تنذرها بأن تكون على حذر مما قد يشكل يوماً ما قدرها المشؤوم؛ إنها ضد الدولة بمعنى أن كل مجتمع يملك صلة منذ البدء، إن لم يكن بالدولة نفسها، فببنية انفصال لا تشكل الدولة سوى تجسيدها المرئي. أن يكون المجتمع ضد الدولة معناه أن يتحدد مجتمع في الحاضر بالقياس إلى تمفصل سياسي يجده داخله كأساس له، والذي إذا ما أعطى الحرية بأن يعبر عن نفسه بصورة مفتوحة، اتخذ شكل انفصال نصاب مميز من السلطة.

إن الدولة لا توجد في المجتمعات البدائية. ولكن توجد إمكانيتها،

وهي الإمكانية التي يجهد المجتمع تماماً في الحؤول دونها. ففيما وراء الانفصال المادي للدولة حيث يوجد ذلك، هناك فعلاً بنية أولية وعامة للمجتمعات على قاعدة انشطارها مع نفسها، لا يشكل انتشار التمايز الفعلي لقطب المرجع الشرعي إلَّا تعبيراً فريداً عنها. وحيث لا توجد الدولة، يوجد مع ذلك، مكبوتاً ومضمراً، مبدأ أصل الدولة، ونعني به التكوين الأصلي لكل حيز اجتماعي في الانقسام السياسي وبه. إن الفارق السياسي بين المجتمع ونفسه، كما تجسد بوجه خاص في مفارقة وجهة نظر سلطوية، هو السبب والشكل الأول لكل مجتمع. فلا مجتمع ممكناً يمكث كله على مقربة من نفسه وعلى التصاق بقواعده وعلى اتحاد داخلي مع الأسباب التي تحكم تنظيمه، ولا مجتمع معروفاً إلا ويُعقل مع وجود فارق أو غرابة نسبة إلى مكان أساسه، أو يُسقط في موضع آخر، وفيما وراءه، النقطة التي يُفهم وينظم ابتداءً منها. إن الحيّز الاجتماعي إنما يتأسس عبر انفكاكه، وبالتخصيص عبر انفكاكه عن خارج معتبر المقر الوحيد لحقيقته وحقه. وبكلام آخر، فالمجتمع إنما يتحدد نسبة إلى وجهة نظر سلطوية مطلقة على نفسه، يمثلها حقاً ذلك الخارج الذي ينفصل عنه لكي يقرأ نفسه فيه. والذي هو نقطة مطلقة من حيث الأصل: ابتداء من هذا الخارج قد أمكن للمجتمع أن يخلق كما هو عليه. وهو نقطة مطلقة من حيث المعرفة: ابتداء من هذا الخارج الجذري، كان ممكناً بحكم المسافة نفسها التي تفصله عن المجتمع بوصفه موضوعاً أن يدرك (الموضوع) على الوجه

الأتم، وأن يقرأ في أدق تفاصيله. وهو نقطة مطلقة من حيث المساواة: فالمسافة تضمن الإمكانية لأن تصاغ فيه القواعد التي تصلح في آن للجميع، وبنفس الطريقة ومن دون أي دَيْن بشيء لأحد من بين الأفراد ذوي الشأن الخاص، أو أي تأثر بهم. فالقانون الذي يأتي من الخارج هو عادل لأنه أيضاً يخرج في صياغته من بين أيدي الذين قد يكون لهم مصلحة بسنّه. وأخيراً فإن الحيز الخارج هو مقر لقدرة مطلقة: فالخارجية تجعل من المتصور إمكانية التأثير على المجتمع، المتحرر من كل عائق والقادر على أن يبسط حيثما كان قيداً لا كابح له. من الخارج إذاً يستطيع المجتمع أن يتغير بمجمله من دون أن يكون بإمكان أي شيء الإفلات من الخضوع للتبدل والتغير.

وإذا كان ثمة حاجة إلى مثل هذا المفهوم السلطوي فمن أجل الأبعاد الرمزية التي ينتجها ومن أجل الهوية الجماعية التي يولدها عبرها بوصفها كلاً شاملاً. فالضرورة الأصلية التي تجبر المجتمع على أن يرجع إلى خارجه إنما هي الضرورة التي تجعل منه معقولاً ومعترفاً به كمجتمع في نظر الأفراد الذين يتألف منهم، إنها الضرورة التي تضمن للفاعلين فيه أن لا يفلت منهم تنظيمهم المشترك، على غرار ضرب من الهيكلية الجماعية التي يُقبض بواسطتها على كل واحد من دون أن يكون بإمكان أحد تغيير شيء ما فيها، والتي تشكل مع ذلك نظاماً - وإن يكن حقاً مستقلاً عن إرادة كل فرد، فهو ليس بأقل خضوعاً لسيطرة ما، لسلطة شاملة. أن يكون بإمكان واحد أن يغير كل

شيء بين البشر، هوذا المنظور الذي أدخله تأسيس تمايز السلطة، وبسبب هذا بالذات يصبح بإمكان كل إنسان أن يتصوّر نفسه قادراً على أن بغير ما يَمْثُل له تلقائياً بوصفه الإطار الذي يقيد وجوده، وذلك بأن يضع نفسه في الذهن في موضع الخارجية، فالسلطة تعني المرجع الذي يضمن للبشر بأن مجتمعهم هو فعلياً لهم، وبأنهم يملكون الحق والسلطة عليه، وبأنهم قادرون على تقرير مصيره وأحرار في التصرف به، أي كل الأشياء التي لا تحدث من تلقاء ذاتها، والتي لا تعطى بقرار من الطبيعة، ولكن التي يتعلق وجودها بفعل الإنتاج الاجتماعي. وهكذا فالمجتمع يصير مجتمعاً، بخلقه عن طريق الانفصال الذي يقيمه مع سلطة من خارج، هذه الدلالة التي تبدو جدّ بديهية، والتي يتم بموجبها التأثير الممكن على المجتمع. والتمثل الذي يصبح بموجبه مجمل المجتمع معقولاً هو فعل خلقٍ أكثر من كونه أمراً بديهياً. فعن عملية مؤسِّسة تنشأ الفكرة «البديهية»، ولكن الخاطئة، التي تنظم العلاقة بين الأفراد وعالمهم الجماعي، نعني بذلك أن هذا العالم يمكن تفسيره من جهة إلى أخرى، بحيث يرد كل شيء إلى بداية محددة، وبحيث تخضع كل واقعة إلى تبرير شامل. وعن فعل مؤسس أيضاً ينتج بُعْد الهوية الاجتماعية الذي يسمح للجماعة البشرية بأن تتمثل نظامها على أنه عادل ما دام يصدر عن موضع يتصور ابتداءً منه قاعدة شاملة، وفي الوقت نفسه تطبيق متساوٍ على الحيز الاجتماعي كله. لأن كون القانون غير مساواتي في مضمونه هو شيء، وكونه يفرض بالتساوي على كل

البشر هو شيء آخر، ولأنه بهذه الطريقة يعترف به كقانون عادل بأعمق ما تدل عليه الكلمة حتى في ضحاياه، وذلك من خلال مفارقة قد لحظت مراراً. هذه النقطة تستحق بمفردها شروحات طويلة، وسنقتصر على الإشارة إلى المشكلة التي تعترضنا وإلى الطريق الذي يجب أن نسلكه لكي نوضح بعض الشيء أمر هذا السر القديم للقانون العادل حتى في عدم عدالته. إن الفكرة الجوفاء، والحاسمة في آنٍ، التي تقضي بأن يصدر تنظيم الواقعة الجماعية عن نظام شامل، إن لم يكن عادلاً حالياً في كل نواحيه، فعلى الأقل ينطوي على احتمال كونه عادلاً، هذه الفكرة إنما تدرك بالعودة إلى أحد المعالم الأساسية التي ينتج بواسطتها الحيز الاجتماعي ويبقى. فالشرعية كامتثال متحقق أو يمكن تأديته لنظام صحيح، والشمولية والمعقولية والوحدة والكلية إنما تمثل الدلالات الحاسمة والضرورية الكافية لقيام المجتمع وتماسكه، كما تمثل من جهة أخرى أبعاد هوية يقضي اتحاد البشر بتأسيسها لكي يوجد على هيئة مجتمع. وهكذا، لا نجد في مبدأ السلطة شيئاً سوى هذه الضرورة التي تقضي بأن يصنع المجتمع نفسه على نحو رمزي. فالمجتمع إنما يتزود بالمعالم التي تحمي كيانه بطرحه على مسافة منه الموضع الذي يعقل نفسه ابتداءً منه كخارج على نفسه. هذا هو الجذر الأخير لدَيْن المعنى الذي يشارك الحياة الاجتماعية في جوهرها: حاجة كل مجتمع في أن يعقل نفسه متعلقاً بخارجه وغيره لكي يتمكن من أن يعقل نفسه بلا زيادة. كل مجتمع محكوم في وجوده

على أن يفك رموزه في شيء ما هو له ولكنه ليس منه، وعلى أن يعيّن فيما وراء حيزه الخاص مكاناً، حيث آخر غيره هو الذي ينظمه ويعقله، آخر يدين له المجتمع بقدرته الخاصة على أن يعقل نفسه ويرتب أمره. فهو يعقل نفسه باعتقاده أن آخر يعقله، وعقله لذاته وقدرته على أن يؤثر على نفسه، إنما يستمدهما بتعلقه بهذه السلطة المغايرة التي ينشق عنها. فالتبعية هي طريقة الوجود نفسها. والدّيْن هو الوسيلة لأن نكون أنفسنا، إذا جاز القول، وإذا لم تكن الصياغة تنطوي على خطر الوقوع في نزعة نفسانية مفرطة. إن لغز الفصل السياسي هو لغز الكائن الاجتماعي.

ليس الاجتماعي واقعة تُعطى مرة واحدة وإلى الأبد، وكأنها تنبثق عن تسلسل أسباب خارجية، بل هي تُعطى لذاتها. والبنية الأكثر عمقاً التي يمكن الرجوع إليها في هذه الواقعة إنما هي بنية تأسُّسها الخاص. هذا هو شأن خارجية السلطة، بنية قصوى من الإبعاد والغرابة والخارجية يتكون المجتمع بواسطتها، بدلالته على نفسه كمجتمع وبإعطائه نفسه شكلاً اجتماعياً ذا دلالة. ولا حاجة إلى القول بأنها دلالات وأشكال لا تحتاج إلى أن تكون واعية وجليّة لكي تكون فعالة، فمن المؤكد أن المجتمع لا يحتاج البتة إلى أن يعرف نفسه لكي يوجد، ومع ذلك فإن الاجتماعي يحدث في عنصر المعنى، عبر العلامات الرمزية التي لا تشير إلى البشر بأنهم ينتمون إلى مجتمع وحسب، ولكنها تحدد بدقة بالغة أيضاً الأنماط المعقولة لعلاقتهم مع

المجتمع. إن الصلة الاجتماعية التي ينسجها الأفراد في مكان ما، تنجم عن معرفة غامضة جداً (لكونهم في مجتمع، وما يعنيه ذلك)، والشكل الأصلي لصلة المعرفة هذه إنما هو الاعتراف بالدَّين. فنحن نكون في مجتمع لأننا ندين إلى آخر غيرنا بوجود مجتمع، وبوجود هذا المجتمع ههنا كما هو عليه. هذا هو جذر الشر الغريب الذي يحمل المجتمعات بصورة لا مرد لها إلى أن تنفك عما تعتقد بأنه سببها وضامن نظامها المشروع، سواء اتخذ هذا الانفكاك شكل اغتراب للأساس تبعاً للاعتقاد الديني كما هو الحال في المجتمعات البدائية، أو صورة انفصال نصاب مختص بتحديد النظام الاجتماعي. فالأمر الأصلي الذي يخضع له الكائن الاجتماعي هو منبع هذه الحاجة التي هي على قدر من الخفاء والعمومية، والتي تدفع البشر منذ البدء إلى أن يفوضوا أمرهم إلى شيء آخر أو إلى أُناس غيرهم.

الخارجية الرمزية

بعد أن أوضحنا هذه الضرورات الأولى للواقعة الاجتماعية، لم نقل بعد شيئاً عن التنظيم الفعلي للمجتمعات كما نجدها مكوّنة أي عن الطريقة التي تدير بموجبها بشكل ملموس الخارجية الرمزية التي تخترقها. إننا نعلم بأن المجتمعات مقدر لها في كل الأحوال نوع من الفصل مع مبدأ نظامها. ولكن هذا قلّما يساعدنا على التقدم بشأن الشكل الذي يمكن أن يتخذه هذا الانفصال بتعابير مؤسسات

الرابطة الاجتماعية وماديتها. ثمة طرق عدة ممكنة لإدارة الدَّيْن الذي يعقب إنشاء منظور سلطوي. لقد سبق أن رأينا كيف أن المجتمعات البدائية تستقبل وتحيِّد، في آن، انقسامها مع مركز علتها وإيمانها. فاضطلاعها حتى النهاية بالدَّيْن الذي يخص علة وجودها، هو بالنسبة إليها الوسيلة المثلى لتحرير البشر من ضغط الدَّيْن بمعنى تحويله إلى دَيْن إزاء شيء مغاير للبشر. من المؤكد أن البشر لا ينفكون عن كونهم مدينين، بل هم مدينون على نحو مطلق بكل ما يفسر وجودهم، وعلى الأقل ليسوا مدينين به إلى بشر. إن الحقيقة الرمزية لمفهوم السلطة، ووجود خارج للمجتمع يفترض ابتداء منه أن يتلقى قاعدته ومعناه، ليسا مرفوضين أو مكبوتين أو محذوفين، ولكنهما على العكس من ذلك معترف بهما ومقبولان بصورة جذرية إلى درجة الاغتراب الكامل للمجتمع إزاء ما يمكث خارجه. ليس إلى الحد الذي تنعدم معه، بلا قيد أو شرط، إمكانية تحديد محور سلطوي في الحياة الاجتماعية. ثمة مجال لموقع سلطوي بين البشر، فحيثما كان، نجد «رؤساء» ذوي دور محدد ومقنّن بصورة دقيقة، يذكّر وجودهم ههنا بأن هذه المجتمعات لا تجهل المسألة السياسية ولا تسقطها من حسابها، ولكنها تنظم نفسها بالطريقة التي تمكنها من احتوائها وضبطها. ثمة رئيس إذن، لأنه لا مجال لأن يلغى من الحيز الإنساني. الاجتماعي البعد المؤسِّس للمواجهة بين واحد والآخرين، واحد يخاطب الآخرين كلهم ويمثل وحده بطريقة ما مجمل. الجماعة، وإذن الواقعة الاجتماعية كما هي.

ولكنه رئيس إذ يحتل موقعاً مميزاً في الاختلاف الذي يتحدد به البعد السلطوي، فهو من دون سلطة فعلية، رئيس لا يقبض على السلطة التي يشير إلى مكانها المحتمل. وكما نعلم، فإن مهمته تؤول، بصورة ملموسة في جوهرها، إلى تمجيد مآثر الأولين التي لا تمس، وإلى حث الجماعة على الاحترام اليقظ لقاعدتها الأبدية[1]، وبعبارة أخرى، فإن مهمته هي النطق بعجزه الخاص وفي الوقت نفسه بعجز أي كان بين من يسمعه في أن يصير نافذاً. ينبغي أن لا نكف عن تمجيد تراث السابقين، ولكنه لا مجال لتغييره مهما كان الأمر. ومقال الرئيس يؤول إلى التشديد على أنه إذ يتكلم عن القانون الجيد الذي ينبغي أن نبقى أوفياء له، فليس القانون هو الذي يتكلم عبر الرئيس. ذلك أن القانون هو من القوة والمغايرة في مبدئه، بحيث لا أحد يستطيع التحدث باسمه، بدءاً من الذي كلف على وجه التخصيص التذكير بفضائله: هوذا القول الذي يقوم مقام قول السلطة، والذي يأتي هنا بالتحديد لكي يعلن عن عجز السلطة في حدود المساحة البشرية: لأن السلطة الحقيقية هي أن تتكلم من قبل القانون ومن قبل الإرادة الشاملة المفترض فيها تحريك المجتمع، وأن تعترف لنفسك بسيطرة معينة على تحديد النظام الاجتماعي عامة الذي يفصلك عن الذين لا ينتظرون شيئاً سوى الخضوع. وما يقوله الرئيس البدائي بشكل مخالف هو: أن عليه أن يَمْثل كالآخرين لقاعدة وإرادة لا سلطة لأحد عليهما،

(1) إننا نحيل القارىء في كل هذه النقاط إلى تحليلات بيار كلاستر المجموعة في كتاب «المجتمع ضد الدولة».

فكل الجهاز الاجتماعي قد نظم بطريقة تستبعد انتقال واحد من بين البشر باتجاه الحقيقة ـ الأساس وإذن باتجاه السلطة.

وما يراد البرهنة عليه هنا بكل دقة هو تبيان كيف أن المميزات العظمى للفكر البدائي تفسر بواسطة الأمر السياسي القاضي بعدم انقسام البشر. وهي مهمة من الاتساع بحيث لا نستطيع حالياً أكثر من أن نرسم خطوطها العريضة بصورة جدّ مجملة، بيد أننا نريد مع ذلك نصب علائمها الأولى. إن مضمون الاعتقادات نفسه، وهذا ما يراد إثباته، يجب أن يفهم بخطوطه الرئيسية تبعاً لهذا الهدف الاجتماعي القائم على الحؤول دون ظهور سلطة منفصلة، أي العمل بطريقة لا تسمح لأحدٍ بأن يبيح لنفسه الاشتراك الخاص مع حقيقة الخارج، لكي يفرضها على بقية المجتمع. وبالفعل، لا يكفي أن يُبعد أساس التنظيم الاجتماعي إلى مسافة من جماعة الأحياء وأن يُعلن أن أسباب الواقعة الجماعية تصدر عن شيء ليس هو من صنيعة البشر، مما يثبت مرة أخرى أن تاريخ ظاهرة الدولة، باستثناء انقطاع راهن نسبياً، يجري بصورة تامة تقريباً داخل مثل هذا الإطار الفكري. ثمة حاجة إلى خارجية الأساس، ولكن ثمة حاجة بصورة خاصة إلى خط فاصل بصورة مطلقة بين زمان ومكان الأساس وبين الحقل البشري بحيث يصبح مثلاً من غير المتصور، بصورة قبلية، انتقال إنسان باتجاه القوة الخالقة للأصول. فنحن مدينون، بالعالم الذي نعيش فيه وبما نحن عليه، إلى كائنات لا تملك بطبيعتها أية علاقة مع أناس

مثلنا وتنتمي إلى زمان آخر ومكان آخر. وفي أية حال، نحن لا نملك أن نبجّل أناساً مثلنا بسبب تدخلهم المؤسِّس في نظام الكون. والأمور لم تفسد، بل ما زالت كما كانت في اليوم الأول، وكما أرادها غير البشر الحاليين. وهكذا نرى كيف أن تمثلاً معيناً للأصل والزمان يلزم عن التصميم السياسي في الحفاظ على ارتهان متساوٍ بين أعضاء جماعة بعينها. ينبغي أن يقع الأصل في زمان مختلف، زمان منفصل عن الزمان الذي تتعاقب فيه الآن أجيال الخليقة، وعامر بكائنات لا سبيل إلى مقارنتها مع الأحياء الموجودين في زمننا. ولكن يجب، من ناحية أخرى، أن لا يكون قد فات شيء مهم منذ الأصل، وبالتالي يجب أن يكون الأصل كزمان الأمس ـ زمان الجميع الأقرب. ثمة بعد لا مثيل له، وثمة قرب حي يختصان بخلق مقدر له أن يبقى كما هو في جوهره. هكذا ينبغي أن ينفصم تمثّل الأصل لكي يخرج بصورة فعالة نظام الأشياء من قبضة الناس، وبالتالي من سلطة واحد من بينهم.

تمفصل الأصل والحاضر

إن تنوع الميثولوجيات البدائية، وخاصة القصص المتعلقة بنشأة الكون لا نهاية لها. وليس المراد إنكار هذا الأمر بالاستناد إلى مطلق البداهة، ولا رفض كل المدى الدلالي الذي يملكه هذا التنوع في الموضوعات والظروف والشخصيات إزاء الثوابت التي تخترقها. إننا لا نرمي إلى تقديم تفسير شامل للمفاهيم الدينية، ولكننا نقتصر هنا

على تحديد الدلالة الاستراتيجية الحاسمة للرؤية الثابتة على نحو بارز للأصول في تمفصلها مع الحاضر الذي ينضوي تحته بصورة كلية ـ إذا جاز القول ـ الكلام الخرافي المختص بأصل المجتمعات البدائية، أي أننا سنقتصر فقط على مخطط شكلي يحدد موقع الأصل بالنسبة إلى الأشياء الموجودة الآن، وما عدا ذلك فإن ملء هذا المخطط لتقديم رواية ملموسة هو عرضة لأكثر أنواع الإبهام: إن الأصل يصدر عن زمنية مغايرة، وهو ليس مجرد زمان متقدم يشكل الحاضر الاجتماعي امتداداً له. إنه ينتمي إلى زمان جرى فيه شيء ما لا محل له في الزمان الحالي للبشر، نعني بذلك زمان التأسيس. ولا يوجد شيء بين زمان الأصل والزمان الحاضر، فهما يلتصقان بعضهما إلى بعض حكماً، كما يلتصق تمام الالتصاق أصل حالة العالم والنسخة المطابقة له في كل النقاط[1]. فكيف لا نرى بأن المراد رذله بالتحديد هو إمكان عقل تدخل خلاق للبشر في حقل حياتهم الاجتماعية؟ إن مثل هذا القول لا يعكس أو يثبت عجزاً، بل يقرّه وينتجه ويؤسِّسه. وفوق ذلك فإن الأمثلة الحاضرة هنا قلّما تسمح بالتشكيك به. وهكذا يمكن لنا بحق أن نعتبر ابتكار الزراعة بوصفه أحد التحولات الرئيسية في شروط الإنتاج والحياة المادية التي قامت بتقطيع الزمان البشري، فالزراعة تدل بادىء ذي بدء على أن الأفراد يعملون في المجتمعات البدائية نقيض ما يقولونه تماماً، ونعني به أنهم لا يتوقفون عن اختراع عالمهم

(1) ليفي شتراوس «الفكر الفطري»، ص313.

وتغييره وإعادة عقله بتكاليف جديدة. لأنه بمقدورنا أن نتخيل مجموع الملاحظات والأبحاث والتلمّسات التي يمثلها تدجين النباتات، وضبط دورة الحياة النباتية، أو تدجين الحيوانات واستغلال مواردها، كذلك أدّى إدخال الزراعة، إلى قلب المجتمعات رأساً على عقب، فقد جرّ أو فرض بصورة نهائية تحضر جماعات الصيادين الرحل. ومعلوم ما لهذا التحول من انعكاسات على نمط الحياة.، وخفف (ضد ضاعف) من جهة أخرى من وتيرة القدرات الإنتاجية، ومعدل ورسائل العيش. ومع ذلك، ليس قصدنا أن نحلّل هذا الحدث من قريب أو بعيد، بل أن نفجّر بالضبط ما ينطوي عليه من مدى انقطاعي استثنائي. هذا، من أجل أن تبرز جيداً إزاءه آلية الإنكار والكبت التي تملكها المجتمعات البدائية في جعبتها، مع طريقتها في عقلها أصلها والتي ليست بأقل استثنائية. لأن ذلك يشكل نموذجاً عن ثمرة ممارسة البشر التي هي موضع رقابتهم من أولها إلى آخرها، والتي كان كل شيء يقضي بحثّهم على التعرف إليها على أنها من صنعهم. فمن المنطقي إذن، أنه كان ينبغي، بضغط من البداهة الملموسة، أن يحصل تصدع في رؤية الزمان وأن يخلى مكان لتدخل البشر في التاريخ. كان هناك خلق العالم ومأثرة الأولين، ومذ ذاك حصل تغير لما صنعه البشر في نمط عيشهم: هذه هي الذاكرة الجديدة التي كان ينبغي أن ننتظرها حكماً، إلا أنه لا شيء من هذا القبيل على الإطلاق. الزراعة؟ الأولون هم الذين علمونا إياها، لقد حذف التجديد كتجديد بصورة

جذرية، وذلك بنقله إلى خط الأصول. فلا تغير قط في نظام الأشياء: إن البشر يزرعون بساتينهم منذ القدم كما أراده المخترعون الأبطال الذين كانوا هنا منذ البدء، بحكمتهم التي لا نظير لها. وهكذا، التغى من الذاكرة الاجتماعية[1] أحد أعمق التحولات التي حصلت في علاقة الإنسان بالطبيعة، وبالتالي في نمط عيشه. فلا أثر لانقطاع، ولا أثر لفعل كان من الممكن أن يؤثر به البشر على الكون الذي يعيشون فيه. لأنه هذه هي فعلاً النقطة التي تمنح تماسكاً نسقياً لإرادة عقل العالم، بالتوافق مع قاعدته الدائمة، وضد كل ما هو محتمل الوقوع إذا اقتضى الأمر. والمراد هنا، أن يسحب من الأفراد قدرتهم المتعمدة في التأثير على تنظيمهم الجماعي، وحقهم في الإقرار لأنفسهم بوضعية الفاعل في الصيرورة الاجتماعية. إن الأصل هو سياسي، فهو بمثابة شاشة بين المجتمع وذاته، تحذره من عقله ذاته بوصفه صنيعة أعضائه. إنه، بلا شك اختيار مسبق للاغتراب، ولكنه يدل على تقدير صحيح للثمن الذي يجب أن تدفعه الحقيقة لقاء ذلك. فإذا كان يجب الاعتراف بحق المجتمع في التغير، فإن ثمن ذلك هو انقسام البشر: هنا تكمن الفلسفة الخفية لاختيار الوهم. إن سلطة المجتمع على نفسه لا تتم من دون سلطة أحدهم على المجتمع. وفي هذه الشروط يصبح من

(1) ربما كان ذلك يفسر ما يلي: إن ابتكار الزراعة، وبشكل أوسع مجمل التجديدات التقنية التي تجمعها تحت اسم «الثورة النيوليتية»، لم تؤد هي أيضاً في عدد كبير من المجتمعات، إلى تغييرات مهمة في البنية الاجتماعية والتنظيم السياسي. فقد كانت هذه المجتمعات بدائية. وبقيت بدائية بالرغم من الزراعة والتغيرات التي طرأت على نمط حياتها. وهذا ما يحمل على التفكير بشأن العلاقات بين البنية التحتية والبنة الفوقية.

الأجدى تفضيل ديكتاتورية الأصل على خضوع إنسان لآخر.

تمفصل المرئي واللامرئي

وما يراد الفحص عنه الآن، إلى جانب التمفصل في الزمان بين الحاضر الاجتماعي والأصل، إنما هو التمفصل في الآن بين المرئي والقوى اللامرئية المفترض فيها أن تقوده. على أن يتم ذلك دائماً بمنظور الوظيفة السياسية للمفاهيم الدينية. ينبغي على غير البشر أن يمارسوا السلطة على نظام الأشياء، بدءاً من نظام الأمور الإنسانية؛ ولكن ينبغي بالإضافة إلى ذلك، في الإطار الخاص للمجتمعات البدائية وللهدف الذي تسعى إليه والمتمثل بعدم الانقسام، ينبغي أن يكون ممتنعاً على البشر أن يتماهوا مع وجهة نظر الآخر، بحيث يبطل سلفاً كل ادعاء بالتفكير أو التحدث من مكان المطلق الإلهي ضمن الحيز الإنساني. وبعبارة أخرى، يجب أن يستبعد من بنية الحقل الديني كل منظور لتجميع - ولو محتمل وضعيف - للقدرة المقدسة في مركز ذاتي ووحيد. فلا وجود قط لمكان يقبض منه على مجمل الأسباب والقوى التي تحدد وتحرك الكون كما هو عليه. والقاعدة الداخلية للميثولوجيات البدائية إنما هي هذا التبعثر الذي يتم أصلاً انطلاقاً من عملية نزع الصفة الذاتية عن اللامرئي. من المؤكد أنها تمثل فعلاً قوى تتمتع بميزات ذاتية، شأنها شأن الوعي والإرادة المفترض فيهما أن يعمرا الفلك الذي يشرف على الكون المرئي. وبالفعل، فلو أخذت هذه القوى

واحدة واحدة لشكلت ذاتيات بما فيه الكفاية. ولكن لا يمكنها بأية حال - وهذه هي بداهةً النقطة المركزية - أن تتحد وتنصهر في ذاتية وحيدة، تستجمع دفعة واحدة القدرة الأخيرة على اتخاذ القرار؛ فهي لا تصدر عن نفس الحقيقة، بل تمثل حقائق متميزة يستبعد انصهارها بصورة قبلية. إنه مبدأ الفصل والتعدد الذي يشكل حقاً قاعدة الفكر الوحشي. وهذه القاعدة هي التي نجدها في مبدأ الكون اللامتناهي للتفسير الخرافي. فلا بدء ولا نهاية، لا نقطة انطلاق ولا نقطة رجوع، لا ارتداد للمقال على ذاته ولا جمع للمقالات، لا وجود لتقدم من تفسير جزئي نحو تفسير شامل، بل تفسير يتساوى مع نفسه دائماً في كل نقاطه. إن العلة المحركة للذكاء الخرافي هي الرفض القوي لأفق جمع المعرفة داخل ذاتية قصوى؛ ومن خلال المنظور نفسه أيضاً ينبغي أن يحسب حساب العمليات التصنيفية، التي يستعملها الفكر الوحشي من دون كلل، والمقولات التي يشتغل بها. هذا الفكر إذ يُكسِب العالم نظامه - وهذا ما يراد إثباته - فإن ذلك يجري بطريقة يتخذ فيها العالم شكل نسيج لا نهاية له، من الفروقات التي يستحيل امتصاصها من قبل وحدة تتصف بالمصادرة الشاملة. وكذلك أخيراً، يمكن لنا أن نتحدث من هذا المنطلق عن المقولات التفسيرية التي تتحكم بالمعالجات السحرية. وبالفعل بإمكاننا أن نقيس مدى ما تتسم به ميل من مضاد للذاتية المسلمة التي تنضوي تحتها الفعالية السحرية. إن إمكانية السحر تتعلق من جهة أولى بالميزة الذاتية للحقائق المفترضة

للامرئي. ولكنها ليست، من جهة أخرى، أقل تعلقاً باستبعاد مبدأي في أن تكون قوى اللامرئي تحت قبضة اليد نفسها، أو أن تصدر عن إرادة وحيدة وسامية تملك الحرية التامة فيما تعيّنه. وإذا كان ثمة من سحر فلأن العالم اللامرئي متعدد ومجزأ ومقطّع وخاضع إلى انتظام داخلي، يمكن للبشر أن يتصرفوا به على نحو دقيق. إن فعل تعبئة القوى السحرية يطرح ضمنياً عدم وجود ذات مطلقة تجمع وتوحد الكون. وبهذه الصفة، فإن هذا الفعل يصدر بامتياز عن منطق الفكر البدائي وعن الرفض ـ الذي يمنحه أساسه وبنيته ـ أي رفض أن تكون التفسيرات والتبريرات والقواعد التي ينتجها، لكي يجعل المجتمع والطبيعة معقولين، والعلل والأسباب والقوانين التي يتذرع بها، قابلة لجمع انصهاري في ذات عارفة.

يمكن القول حقاً بأن هذا الخلل الذي ينطوي عليه النظام الديني البدائي والمتمثل في غياب مرجع وحيد يبدو من خلاله العالم في وحدته الجوهرية، لا يعكس إلا الغياب الفعلي لوجود السيطرة في الحياة الاجتماعية، ولكن ذلك يعني نقصاً في عمل إنتاج الغياب. إذ ليس فقط لا وجود لمنظور أخير كلي وشامل، بل إن هذا المنظور استبعد بصورة فعالة، وإن نفس المقولات التي يستخدمها الفكر، تميل في انتشارها إلى الحؤول دون ظهوره. فالتنظيم السياسي لا يتجلى في عمليات الفكر بل يتأسس من خلال المشروع الذي ينضوي تحته نظام الفكر. لأن هذا النظام هو نتيجة لهذا التوتر اللاذاتي الذي يتحكم

في إعطاء الكون معناه: الاستحالة، بالنسبة لأي كان من بين البشر، في أن يتماهى كذات ـ واحدة مع وجهة نظر ذات ـ أخرى، تركز في ذاتها سلطاناً على مستوى الأشياء بأسرها. إن نظام العلل والأسباب العلوية كما تبسطه مقولات الفكر الديني، يُتَمثّل وكأنه منفصل جذرياً ـ ليس على بعد، بل بالعكس على مقربة ـ ولكنه متميّز بصورة لا تعوض، ومن غير الممكن اللحاق أو الاقتران به من وجهة نظر إنسانية. فنحن نوجد، بصورة لا مرد لها، في مكان غير مكان العلوي، حتى ولو كان العلوي يغمر كل فعل من أفعالنا، وكل حركة من حركاتنا؛ وحتى لو كان بإمكاننا السفر إلى عالم الأرواح. ولسنا بلا تأثير عليه، أو من دون اتصال معه إذ يمكن استعمال القوى العلوية بواسطة عمليات ملائمة، كما يمكن النفاذ إلى اللامرئي. غيرأن التنقل بين الأرواح والحلول محل المعقول لا يعنيان الشيء نفسه: فعبدة الطبيعة يعرفون على هذا النحو كيف يتوجهون وسط كائنات اللامرئي، وهذا لا يمنحهم تأثيراً خاصاً على أسباب هذا العالم، بحيث يصبح بإمكانهم ادعاء التشريع وإصدار التعليمات باسمهم. ثمة وسائل للانتقال إلى العالم الآخر، ومع هذا لا يمكننا تصوُّر حقائق هذا العالم، وكأننا نملك مفاتيحها في العالم الآخر. ومن المستحيل أن تنظر إلى الناس الآخرين وكأننا نوجد أنفسنا إلى جانب القوى الخارقة، أو نتحدث من موقعها. ومن المستحيل أيضاً، أن ننتقل بالفكر إلى المكان الذي نقبض من خلاله على الأسباب التي جعلت الأشياء كما هي عليه، على غرار الأولين

والآلهة. فلا التقاء يُتصور بين المنظور الإنساني والمنظور الإلهي. لقد نظمت جملة الاعتقادات الدينية بطريقة تمنع اللامساواة على صعيد المعرفة. كل البشر يجدون أنفسهم على نفس الخط، إزاء بؤرة معقولية أشياء العالم، ملتحمين بفعل انفصالهم المتساوي عمَّا يحكم وجودهم. إن القاعدة الداخلية للعلوي في المجتمعات البدائية، إنما تعني ألَّا يكون باستطاعته التجمّع في مكان وحيد، وبالتالي أن يكون في كل مكان وأن يكون هو هو بالنسبة للجميع، أي لا يمكن الإمساك به.

بقيت ملاحظة لكي ننهي كلامنا عن الصفة «الذاتية» لقوى اللامرئي وعن جذورها. هل حقاً، أن الميل التمثيلي للذهن هو الذي يجعل من المحتم على الإنسان، أن يتصور قوى الغيب على شاكلته، وأن يسقط خارجه النعوت الداخلية التي تكونه كذات؟ لا شيء أقل تأكيداً؛ وينبغي على ما يبدو، أن نبحث عن مصدر هذه النزعة التشبيهية في البنية الاجتماعية، أكثر ممَّا نبحث عنه في القيود الداخلية التي تحكم على الفكر اتخاذ أشباحه كحقائق. إن ما يستخدم عبر الارتهان الديني هو السلطة: أي الانفصال، الذي يعقل بواسطته المجتمع ذاته بانفصاله عن المصدر الذي يعقله. هنا تملك مكان ولادتها الكائنات التي تتمتع بالوعي والإرادة، والتي يعمر بها الدين اللامرئي؛ وبالفعل، ينبغي أن تكون كائنات عاقلة، إذا ما أرادت أن تمثّل، على نحو مطابق، شيئاً من حقيقة السلطة. ونحن نعقل أنفسنا لأن هذه الكائنات تعلقنا، فهي تمثّل الغير بالنسبة للبشر: الغير الذي يملك القدرة والعلم، ولكنه

غير يجب أن يوجد من أجل البشر؛ وينبغي إذن، أن يملك الصفات التي تسمح بالتبادل من مستوى إلى آخر. ثمة واحد من أمرين: إما أن يكون الذين سيفكرون لأجلنا بشراً آخرين، وإما أن يكونوا من غير البشر. ولكن ينبغي في كل الأحوال أن يكون الإنسان هو القطب الذي يُرجع إليه. ولا مجال لأن ندهش للشبه، الذي تبديه مخلوقات مقاله الديني، معه؛ فهو إذ يبترها وينفصل عنها، فلكي يلتقي بها؛ وما يراد من خلالها هو علاقته مع نفسه، وانفصاله عن آخر غيره، يسمح له بتصوّره هوية الاجتماع.

الدين والدولة

بعد أن رسمنا، على هذا النحو، الخطوط العريضة لتحليل دور الدين في المجتمعات المضادة للدولة، أصبح بإمكاننا أن نتبيّن ما يتكشَّف عنه تحليل العلاقات بين الدين والدولة، بين الفصل الرمزي للمجتمع عن أساسه والانفصال السياسي، بين القابضين على السلطة الشرعية والخاضعين لهم. ثمة شيء واضح على أية حال: لا ولادة ممكنة للدولة، من دول تحول أعظم في المقال الديني، نسبة إلى شكله البدائي؛ الأمر الذي لا يعني أن التغيرات في الدائرة الدينية هي السبب في مجيء الدولة، وكأنه كان هناك أسبقية في وجود سيرورة على أخرى؛ بل يعني أن ظهور نصاب منفصل من أجل ضمان النظام الشامل وتحديد الغايات الجماعية، لا يمكن تصوره قطعاً من

دون إعادة صياغة عميقة لرؤية العالم الآخر، أن يكون بإمكان البشر أن يشاركوا في الإلهي، وأن يمثلوا شخصياً حكمته القصوى، هوذا بالتحديد ما سعى الجهاز الديني للمجتمعات البدائية للحؤول دونه؛ وقد رأينا بأية وسائل قد تم ذلك؛ وما يراد البحث عنه بالتفصيل الطرق التي جعلت، من الممكن ـ على العكس مما يجري في العالم البدائي ـ حصول تماهٍ بشري مع المنظور الإلهي، وتحول في خارجية الدلالات المؤسِّسة. فكيف يتوصل إنسان إلى أن يجعل نفسه من غير البشر بإلباسه وجهه للمغايرة التي لا وجه لها والتي يفترض فيها قيادة مصير الأشياء كلها؟ وكيف يتوصل إلى اتخاذ شكل بشري ما يتعدى البشر ويتعالى عليهم؟

ولكن، لنكن حذرين، ففي الطرف الآخر، لا استكمال للدولة من دون تصفية الدين؛ وإذا كانت الدول الأولى تملك جذورها في الدين، فإن المنطق الداخلي لتعاظم سلطان الدولة، يقضي بتقويض رجوع المجتمع إلى آخر، غيره. وطالما كانت الدولة تقدم نفسها، كممثل ووكيل للقدرة الإلهية كانت تنحصر سلطتها في إظهار الاحتمال الأساسي الذي تحمله وتقوم به؛ وبالفعل، فالمصير الذي ينجم طبيعياً عن علة وجودها الدائمة، هو أن تلتحق نفسها بموقع خارج، ابتداءً منه يفهم ويبرر ويحدد التنظيم الاجتماعي على أكمل وجه. ويمكننا القول باستعادتنا قولاً مشهوراً: حيث كان اللّٰه، كان على الدولة أن تحدث؛ أو، لكي نفسّر فرويد دائماً، مع ما ينطوي عليه ذلك من مجازفة،

نقول: الدولة مدعوة لإزاحة اللّه بسبب البنية التي تمنحها ضرورتها. إن منطق الدولة يؤول في النهاية إلى احتكار الخارجية، التي شرعت لزمان طويل والتي أبعدت بجزئها الأعظم إلى ما وراء سيطرة البشر: فالمجتمع يعقل نفسه بكامله في الدولة. والدولة تطرح نفسها قادرة على تكوين المجتمع بكل جوانبه.

من المعلوم كم أتاحت الآفاق الجديدة، التي توفّرت للقدرة السياسية، الفرصة لقيام مشاريع متطرفة مع الدول الشمولية المعاصرة. ولكن إذا كانت الأنظمة الشمولية الابن الطبيعي للدولة الحديثة ـ لهذه الدولة التي مكّنها زوال الصفة المفارقة، من بلوغ معرفة وقدرة كلية على المجتمع ـ فهي في الوقت نفسه وريثة عهود الدين. إذ ولدت في اللحظة التي تكشف فيها انشطار المجتمع على نفسه في حالته الصافية لأول مرة في تاريخ الإنسانية، من دون تبرير المغايرة الدينية. هذا الانشطار الحر للسلطة، هو الذي جعل من الممكن صوغ المشروع الشمولي وتصور تحقيقه كمكان يعاد، ابتداءً منه، خلق الحيز الجماعي بكامله؛ وتضبط، ابتداءً منه، مجمل النشاطات البشرية. ولكن الشمولية تصدر في الآن نفسه عن وهم شامل حول ما يجعلها ممكنة، وعن تعام جذري عن انفصال السلطة الذي تظهر من خلاله، وعن رفض النظرٍ مواجهةً إلى الانقسام بين البشر الذي ربما يقرّبها حقاً من السلوك الديني المنسي من الذاكرة. وبالفعل فالشمولية في أصلها مشروع لمجتمع واحد (غير منقسم) موحّد وراء حكامه، مستبعد

لكل نزاع حول المصالح، ملتحم بشكل حميم مع معرفته لنفسه؛ وإذا كان ثمة انقسام فهو عابر وغير جوهري، ويمكن تجاوزه وإزالته. وما يراد إنتاجه هو مجتمع متحرر من تناقضاته الداخلية بصورة نهائية. وبهذه الصفة، ألا تكون الشمولية آخر نسخة، لاستحالة، جدّ قديمة، في أن يتقبل البشر حقيقة اجتماعهم، ونعني بها بالتحديد انشقاقهم وتعارضهم المحتملين؟

أولاً،الاستحالة التي ستلقي، إذن، البشر طيلة آلاف من السنين في الدين - الوحدة لقاء الوهم. ثم الاستحالة التي ستواصل العمل - منذ ولادة الدولة، وبالرغم من الانقسام الفعلي بين سادة وعبيد - على جعل الجماعات الإنسانية تنكفىء إلى حالة دفاع عما استمر يعطي المجتمع تماسكه الجوهري، والتي ستتجنب، على الأقل، النظر إلى الجذر الحقيقي للانقسام بين البشر. وأخيراً الاستحالة التي ستولد الجهد الشمولي في اللحظة التي انتهى فيها توسع الدولة - إلى بداهة لا يمكن نقضها: إذا كان ثمة انقسام بين البشر، فهو ليس من صنع الآلهة أو من صنع إرادة تتجاوزهم، بل من صنع اجتماعهم وطريقتهم الخاصة في أن يوجدوا معاً. إن العثور على الوحدة بأي ثمن، والامتناع عن النظر إلى ما يقسّم أو العمل على طرده، اختيار للجنس البشري عريق في قدمه. ومن المناسب أن نتساءل إلى أي مدى تشارك الشمولية في هذا الخيار، بحيث تصبح كامتداده الأقصى؟ أليس ما يؤدي إلى الشمولية، هو الرفض الأصلي لوجود الانقسام الذي يتحد

البشر بواسطته؟ هذا الرفض ذاته الذي طالما نجح في التنظيمات الاجتماعية البدائية، قبل الهجمة الحديثة العهد للدولة والذي طالما قضى بأن يفوض البشر أمورهم إلى غيرهم.

إن تاريخ البشرية ليس سوى تاريخ صراع مظفّر منذ زمن طويل ضد الاغتراب السياسي، أي ضد انفصال نصاب مميز من السلطة، ثم تاريخ هزيمة لم تتوقف عن أن تتعمق. والتاريخ المتلازم معه لانتصار الدولة حتى محاولات الدولنة الشاملة التي تشكل أفق عصرنا. إن تحولات السيطرة هي أيضاً مراحل الحقيقة، حقيقة الصلة الاجتماعية، إن مجيء الدولة، وتصفية عملية إكساب النظام الاجتماعي شرعيته بواسطة الدين، وتوكيد السلطان الكامل للبشر على مجتمعهم، وحلم السيطرة المطلقة الذي يرافقه كقرينه: كل هذه الأطوار. المفاتيح لتوليد الاغتراب السياسي وترسيخه تشكل أيضاً المسافة المفضية لا محالة إلى اكتشاف، والمسيرة التي يتعرف من خلالها الإنسان إلى ما يجعله إنساناً مع سائر البشر، وإلى ما يكوّنه ككائن اجتماعي. إذ لا ينبغي أن ننسى أن اختيار المجتمع ضد الدولة، إنما هو اختيار مسبق للوهم؛ كذلك يجب أن لا نسقط من حسابنا، بأن اختيار الدولة إنما يمثّل، بطريقة ما، إرادة مجابهة طبيعية الصلة التي تبقي المجتمعات في وحدتها. ألم يكن أمامنا إذن سوى الاختيار بين الوهم المحرّر والحقيقة المحتومة للقهر؟ ألا يمكننا الاعتقاد بأن الحقبة الهائلة التي قامت على رفض النظر والتفكير بسر الاجتماعي.

سر هذا الانقسام الذي يوحّد ـ قد أنجزت؛ وأنه انفتحت حقبة جديدة، حيث رفض السيطرة، يترافق في النهاية مع التصميم بمجابهة جذور السيطرة والتساؤل حول ما يشكل أساسها ويغذيها؟

كل شيء يجري فعلاً، وكأن البشر ـ المدفوعين بعلم مسبق في أن خضوعهم يترسخ في صميم ذاتهم ويكوّنهم حرفياً كما هم عليه ـ، لم يكونوا ليتوصلوا إلى رفض شروط السيطرة عليهم، إلا بامتناعهم في الآن نفسه عن التساؤل عن أسبابها الحقيقيَّة. ففي رفض العبودية تكمن شهوة الجهل التي تغويهم وتخدعهم عامة. ومع ذلك ألا يكمن هنا، الأساس الحقيقي لهذا الدخول الغريب في التاريخ إلى الوراء والذي قضى أن يبدأ البشر بأن لا يروا أنفسهم كما هم عليه، وبأن يتحرروا، ليس بالسعي إلى ضبط ما ينذرهم بالانقسام بين سادة وعبيد، ولكن بإشاحة وجوههم قصداً عن حقيقتهم بوصفهم يصنعون التاريخ ويفعلون فيه؟ ولكن، ربما نكون في هذه اللحظة حيث ينقلب الزمن، وحيث الرغبة في أن لا يكون لنا أسياد بعد، بدأت تتقبل فكرة أن الأسياد لا يوجدون عبثاً. في الحقيقة وحدهم الأسياد، الذين لا يزالون يدهشون لقدرهم أكثر مما يهتمون بتبريره، لم يحدث لهم أن تساءلوا حقاً عن سبب كون البعض يأمرون والآخرين يطيعون.

إن فِكْر العبيد ومحرك ثورتهم عَنَيا دائماً: لا يوجد مبرر لأن يأمر البعض ويطيع البعض الآخر. وإنه لأمر مؤسف أن يوجد مبرر أكثر عمقاً ورسوخاً من الطاقة المجتمعة لكل ما وجد من يأس. وأن

تُمْسي مسألة وجود سادة وعبيد مسألة العبيد، وأن تولد بين البشر - بعد رفضهم طيلة آلاف من السنين رؤية أصول الخضوع كما هي عليه - إرادة لا سابق لها في مجابهة أسباب السلطة؛ ليست إرادة الحؤول دون السيطرة، ولكن إرادة السيطرة على مبدأها؛ ليست إرادة منع قيام السيد، ولكن إرادة الحد من سيادته. ولعلنا على وشك الانتقال من تاريخ رفض السلطة إلى تاريخ القبض على حقيقة السلطة[1]، القبض الحقيقي على السلطة بالفوز بحقيقتها، القادر وحده على منعها من أن تمارس.

(1) إذا كان غوشيه، كباحث عن أصل الدولة والسلطة، يرى بأن المهم ليس رفض السلطة. وإنما الوقوف على حقيقتها؛ فإن ميشال فوكو، كباحث عن أصل المعرفة. يرى بأن المهم ليس أن نعتق الحقيقة من كل جهاز سلطوي، إذ الحقيقة هي سلطة، وإنما أن نؤسس سياسة جديدة للحقيقة. (انظر مجلة «الفكر العربي المعاصر»، عدد 1، 1980، ص137). وهكذا سواء تعلق الأمر بحقيقة السلطة، أو سياسة الحقيقة. فنحن أمام وجهين مترابطين من أوجه علاقة السلطة بالحقيقة: فكما أن السلطة ليست خارج الحقيقة، فالحقيقة، هي أيضاً، ليست خارج السلطة، وكما أن القبض على الحقيقة يحرر من السلطة، فإن وضع سياسة للحقيقة يحرر من الوهم أو الإيديولوجيا (م).

بيار كلاستر

إناسي فرنسي، أحدث ثورة في الدراسات الإثنية، وغيرت النظرة إلى المجتمعات البدائية، بإنجازه قراءة جديدة للحروب التي تدور في تلك المجتمعات، ذات بعد سياسي.

من مؤلفاته:

- حوليات هنود غوياكي 1972.
- المجتمع ضد الدولة 1974.
- الخرافات والأغنيات المقدسة عند هنود غاراني 1974.
- إناسية الماركسيين 1978.
- مباحث في الأنثروبولجيا السياسية 1980.

مارسيل غوشيه

مؤرخ وفيلسوف فرنسي، ركز اهتمامه على الفكر السياسي، فجدد في المفاهيم وخلق بؤراً جديدة للمعنى، في ما اشتغل عليه من القضايا والمحاور العديدة، كما تجلى ذلك في أعماله حول الديمقراطية بمنشأها وتشكيلاتها وأزماتها وتحولاتها.

من مؤلفاته:

- نزع السحر عن العالم 1985.
- ثورة حقوق الإنسان 1989.
- الشرط السياسي 2005.
- مجيء الديموقراطية (ثلاثة أجزاء).
  - الثورة الحديثة 2007.
  - أزمة الليبرالية 2007.
  - محنة الأنظمة الشمولية 2010 .

في أصل العنف والدولة

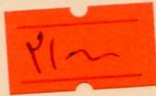
يتناول هذا الكتاب، الذي ترجم قبل ثلاثة عقود، مسائل تتصل بالنقاش الدائر حالياً، حول الدولة الدينية والخلافة الإسلامية، بعد صعود الإسلام السياسي على المسرح ووصول أحزابه إلى سدة الحكم في غير بلد عربي.

ففي المقالة الأولى لبيار كلاستر تعالج مسألة علاقة الدولة بالمجتمع؛ وفي المقالة الثانية لمارسيل غوشيه تُعالج مسألة العلاقة بين الدين والدولة. وفي كلا الحالتين يتعلق الأمر بثالوث الدين والدولة والمجتمع.

هل الخيار هو بين الدين والدولة كنقيضين ينفي أحدهما الآخر؟ هل الدين يعارض الدولة العلمانية من أجل حماية هوية المجتمع أم أن الدولة المدنية العلمانية باتت حاجة ماسة للحفاظ على وحدة المجتمع التي تدمّرها صراعات الطوائف والمذاهب؟

وأخيراً هل الدين والدولة يتنافسان من أجل المصلحة العامة أم أنهما، كلاهما، يسعى إلى السيطرة على المجتمع، على شكل صراع بينهما أحياناً، أو بتواطؤهما معاً ضد المجتمع أحياناً أخرى؟

أسئلة مفتوحة للمناقشة حول جذر الدولة، وأشكال المشروعية، وأنماط استخدام القوة وممارسة السلطة...





ISBN 978-9948-425-62-5

9 789948 425625

Madarek مدارك

Madarek Publishing House
دار مدارك للنشر